

**Università degli Studi di Napoli “Federico II”**



**Dipartimento di Studi Umanistici  
Scuola di Dottorato in Storia, Archeologia e Storia delle Arti  
Corso di Dottorato in Storia – XXVIII ciclo.**

**Tesi di Dottorato.**

***Questioni di storia e di cultura spartana da Alcmane al IV  
secolo a. C.***

**Tutor**

Prof.ssa Luisa Breglia

**Candidato**

Lucio Maria Valletta

**Cotutor**

Prof. Eduardo Federico

**Coordinatore**

Prof. Anna Maria Rao



## Sommario.

Sommario.....	2
Introduzione.....	6
1. Un possibile caso da cui partire: la tradizione su Alcmane.....	11
1.1. Alcmane, un “lidio” a Messoa: alcune osservazioni sulla tradizione di <i>Alcm. fr. 8 C</i> .....	11
1.1.1. A che proposito e in che modo il testo di <i>Alcm. fr. 8 C</i> viene citato dai testimoni che ce lo trasmettono.....	12
1.1.2. Che cosa effettivamente leggiamo nel testo superstite del frammento.....	14
1.1.3. Chi potrebbe essere “l’uomo di Sardi” di cui si parla nel frammento?.....	17
1.1.4. Sulla tradizione di Alcmane lidio.....	19
1.1.5. Sparta e la Lidia nella piena età arcaica.....	26
1.1.6. Conclusioni.....	30
1.2. Un tentativo di cronologia per la storia di Sparta arcaica: la cronologia di Alcmane e Tirteo.....	33
1.2.1. Il ruolo di <i>P. Oxy. 2390, fr. 2, col. II</i> allo scopo di fornire una datazione di Alcmane.....	34
1.2.1.1. Le varie proposte di sistemazione testuale.....	34
1.2.1.2. La menzione di Leotychida ai fini della datazione.....	36
1.2.1.2.1. La genesi e la natura delle genealogie regali quali ci appaiono in Erodoto. Il criterio genealogico quale strumento di calcolo del tempo.....	37
1.2.1.2.2. La discrepanza in Erodoto e in Pausania nella lista degli Euripontidi.....	40
1.2.2. La testimonianza di Tirteo e la costruzione di una cronologia relativa delle Guerre Messeniche di età arcaica.....	47
1.2.3. Premesse e sviluppi della cronologia olimpica e il suo contributo per l’elaborazione di una cronologia universale.....	48
1.2.3.1. Le liste degli efori e la loro attendibilità ai fini di una cronologia universale alla storia di Sparta.....	49
1.2.3.2. Su alcune particolari caratteristiche della cronologia olimpica desumibili da Pausania.....	50
1.2.4. Un lungo ed accidentato percorso intellettuale: le testimonianze della <i>Suda</i> e della <i>Cronaca</i> di Eusebio.....	54
1.2.5. Conclusioni.....	61
2. Alcuni cenni sulla cosiddetta <i>Grande Rhetra</i> .....	63
2.1. A proposito delle testimonianze di cui disponiamo.....	63
2.1.1. Sull’indefinitezza della figura di Licurgo. Alcune questioni di cronologia e di tradizione.....	69

2.2. La <i>Rhetra</i> attribuita a Licurgo e l' <i>Eunomia</i> di Tirteo.....	70
2.2.1. Aspetti testuali e di contenuto.....	70
2.2.2. Alcune considerazioni di cronologia.....	79
2.2.3. Il problema dell'assenza degli efori nell' <i>Eunomia</i> di Tirteo: una possibile interpretazione alternativa.....	81
2.2.4. Conclusioni.....	82
3. Sparta nella tradizione storiografica di V e IV secolo. Esempi di caratterizzazione di una città greca secondo il criterio della alterità.....	85
3.1. La civiltà ateniese e quella spartana nel <i>logos epitaphios</i> pronunciato da Pericle (Thuc. 2, 34-46): due paradigmi culturali a confronto.....	86
3.2. Un imprescindibile termine di confronto per capire: il discorso di Archidamo II (Thuc. 1, 80-85).....	95
3.3. Alcuni tratti culturali desumibili dai discorsi tucididei su Atene.....	98
3.3.1. Le differenti prassi funerarie ad Atene e a Sparta.....	102
3.3.1.1. La prassi funeraria ad Atene e a Sparta nel V secolo.....	102
3.3.1.2. Le leggi funerarie di Solone e di Licurgo.....	105
3.3.1.3. Alcune particolarità della legislazione licurghea sui funerali.....	110
3.3.1.4. Sui funerali regali e i funerali ordinari a Sparta: elementi di continuità?.....	116
3.3.1.5. Le forme di eroizzazione nella prassi funeraria a Sparta.....	124
3.3.1.6. Alcune conclusioni.....	130
3.3.2. A proposito dell'alfabetizzazione (e delle forme di comunicazione) degli Spartani.....	132
3.3.3. <i>Khremata</i> ateniesi e <i>ktemata</i> spartani.....	137
3.3.4. <i>Aidos</i> e <i>sophrosyne</i> a Sparta.....	139
3.3.5. La <i>hesykhia</i> spartana e la <i>polypragmosyne</i> ateniese.....	145
3.3.6. Due casi particolari a confronto: i ritratti di Temistocle e di Pausania in Erodoto e in Tucidide.....	148
3.4. A proposito delle origini della democrazia ateniese: un tentativo di ricostruzione.....	157
3.5. Tirteo e il paradigma etico degli <i>homoioi</i> .....	164
3.5.1. Il dialogo tra Serse e Demarato e la missione di Sperthia e Boulis.....	166
3.5.2. Il sacrificio di Leonida alle Termopili.....	172
3.5.3. Pausania e la battaglia di Platea.....	175
3.5.4. Aristodemo il <i>trésas</i> .....	178
3.6. La diarchia spartana e il carattere dell'ordinamento di Sparta. Un'analisi in diacronia...	181
3.6.1. Cenni sull'origine e la natura della diarchia.....	181
3.6.2. L'evoluzione dell'istituto della diarchia attraverso alcuni casi particolari.....	183

3.6.2.1. Cleomene I. ....	183
3.6.2.2. Agesilao II. ....	194
4. Alcuni cenni a proposito dei <i>klaroi</i> e dell'uguaglianza degli Spartiati. ....	200
4.1. Alcune osservazioni a proposito dei sissizi. ....	207
5. Le ragioni del declino di Sparta nel IV secolo. Un tentativo di spiegazione alla luce delle testimonianze antiche. ....	212
5.1. L'emergere di nuove istanze sociali all'interno della società spartana. ....	212
5.1.1. Da Archidamo a Stenelaida e Brasida. ....	226
5.1.2. Lisandro, Dercillida vs. Callicratida, Pausania II, Agesilao II. ....	235
Conclusioni. ....	246
Appendice. A proposito di alcuni frammenti di Tirteo. ....	249
<i>Tyrt. fr. 6 G.-P. (= 10, 1-14 W)</i> . ....	249
Note di traduzione e di commento. ....	249
<i>Tyrt. fr. 7 G.-P. (= 10, 15-32 W)</i> . ....	252
Note di traduzione e di commento. ....	252
<i>Tyrt. Fr. 8 G.-P. (= 11 W)</i> . ....	255
Note di traduzione e di commento. ....	256
<i>Tyrt. fr. 9 G.-P. (= 12 W)</i> . ....	279
Note di traduzione e di commento. ....	281
Indici. ....	285
Indice dei passi citati. ....	285
Indice degli autori moderni. ....	297
Bibliografia. ....	306
EDIZIONI. ....	306
STUDI CRITICI. ....	310



## Introduzione.

Il nucleo centrale della presente ricerca ha avuto come scopo il tentativo di definire (e di spiegare) l'immagine di Sparta quale emerge essenzialmente dalle fonti maggiori di V e IV secolo (Erodoto, Tucidide, Senofonte, Platone, Aristotele) – sia per quanto riguarda alcuni momenti della sua storia per noi ricostruibili, sia per ciò che pertiene alla natura e alla storia delle istituzioni della città laconica nonché agli usi dei suoi abitanti. All'utilizzo di queste fonti (in generale, coeve alle vicende che hanno visto protagoniste Sparta e Atene nei circa 150 anni che vanno dalle riforme di Clistene alla battaglia di Mantinea) ho affiancato, laddove opportuno, anche la testimonianza di fonti successive (in particolare, Diodoro, Plutarco, Pausania) le quali – nondimeno – si pongono, in più di un caso, nella stessa linea di tradizione culturale inaugurata da quelle fonti più antiche<sup>1</sup>.

Un'operazione di questo tipo – come si può immaginare – ha dovuto confrontarsi ad ogni passo con quel grado più o meno marcato di distorsione dell'immagine di Sparta all'interno di queste stesse fonti (in termini di idealizzazione quanto di denigrazione) che – a partire dallo studio di F. Ollier (1933) – è stata definita come “miraggio spartano”. Potrei, dunque, dire che il filo rosso che percorre una parte significativa di questa ricerca è precisamente il confronto con questo “miraggio” che interessa l'immagine di Sparta – un confronto che, nell'esperienza di questa ricerca:

- da un lato ha dovuto limitarsi nel privilegiare i casi in cui la descrizione di Sparta appare come termine negativo rispetto a quello opposto e positivo rappresentato da Atene (alla cui cultura e alle cui vicende storiche queste stesse fonti antiche di V e IV secolo sono legate);
- d'altra parte, talvolta, ha dovuto fare i conti con una tendenza alquanto solida da parte degli interpreti moderni a “confermare” nei loro studi una certa descrizione di Sparta da parte delle testimonianze la quale, più che appartenere al testo stesso delle testimonianze, esprime una altrettanto consolidata tradizione interpretativa.

Potrei dire, dunque, che le coordinate della questione relativa all'approccio alla civiltà di Sparta, così come ho tentato di affrontarlo, sono state definite, negli ultimi decenni, da studi come quelli di Vidal-Naquet e Loraux<sup>2</sup>, Cartledge<sup>3</sup> e Lupi<sup>4</sup> – nonché dallo studio di Janni su *Sparta ritrovata*<sup>5</sup> che, ad esempio, lo studio di Lupi citato tiene in ampia considerazione.

Dunque, Vidal-Naquet e Loraux – nel loro studio su *La formazione dell'Atene borghese* – ripercorrono il processo culturale compiutosi in Francia nell'arco dei circa cento anni dalla metà del XVIII secolo (con la pubblicazione del *Tableau pholosophique des progrès successifs de l'esprit humain* di Anne Robert Jacques Turgot, 1750) alla metà del secolo successivo (con la pubblicazione della I edizione dell'*Histoire grecque* di Victor Duruy, 1851) – al cui interno spicca anche, in particolare, *quell'enorme sconvolgimento sociale e intellettuale che fu la Rivoluzione francese*. Si tratta di un processo culturale in seguito al quale Atene diviene il modello di quella società liberale e borghese di cui erano espressione i medesimi intellettuali che si occuparono di studiare Atene (anche attraverso il confronto con Sparta). Un apporto essenziale alla questione, ad esempio, è stato fornito dal dibattito intorno alla Grecia tra i cosiddetti “primitivisti” e “modernisti”. La società

---

<sup>1</sup> È il caso, ad esempio, del legame che unisce Plutarco ad Aristotele.

<sup>2</sup> Vidal-Naquet e Loraux 1990 (1996).

<sup>3</sup> Cartledge 1999.

<sup>4</sup> Lupi 2002.

<sup>5</sup> Janni 1984. Negli ultimi anni, invece, è la raccolta curata da Stephen Hodkinson e Ian Mcgregor Morris sull'immagine di Sparta nel pensiero dei moderni (Hodkinson – Mcgregor Morris [edd.] 2012).

borghese a cui si riferiscono Vidal-Naquet e Loraux, ad esempio, vedeva nella vocazione commerciale di Atene uno degli elementi essenziali di modernità che distingueva la società ateniese da quella di Sparta – per la quale si parlerà piuttosto di spirito di conquista<sup>6</sup>. Una voce discordante – che marcherà la distanza anche di Atene dalla società francese a lui contemporanea – è Constantin-François de Chassebœuf de Volney (1757-1820), ad esempio nelle lezioni che egli tenne nel 1795 alla École Normale<sup>7</sup>.

Nondimeno, l'assimilazione della società borghese dell'Ottocento all'Atene classica sarà la base da cui prenderanno avvio gli studi sulla Grecia di due storici di primo piano nella Francia del primo Ottocento quali furono Pierre-Charles Lévesque (1736-1812) e Benjamin Constant (1767-1830)<sup>8</sup>, a cui farà seguito Victor Duruy, che abbiamo ricordato. In particolare, in relazione a ciò di cui questa ricerca si occupa, basti ricordare il particolare valore che Lévesque riconosce alla testimonianza di Tucidide – la cui conoscenza è anche di massima utilità per coloro che si accingeranno a guidare il neonato stato francese liberale. Al contrario, nella ricostruzione di Lévesque, Sparta è il sinonimo della precedente aristocrazia che opprimeva la Francia – *un «convento guerriero» che le riforme di Licurgo hanno immobilizzato allo stadio «dell'ignoranza e della barbarie».*

Rispetto al quadro delineato da Vidal-Naquet e Loraux, Paul Cartledge (*The Socratics' Sparta and Rousseau's*), affronta il problema di quanto e in quali termini il tipo di società realizzato a Sparta sia servito da termine di confronto positivo nella riflessione che i discepoli di Socrate (in particolare Senofonte e Platone, ma anche Crizia) condussero riguardo al modello virtuoso di città, e in quale misura questa stessa tradizione politico-intellettuale antica possa aver trovato continuità anche nel giudizio di Rousseau sulla città lacedemone. Se dell'atteggiamento e della comprensione che questi discepoli di Socrate ebbero verso e della società di Sparta avremo ampiamente modo di parlare in questa ricerca, è interessante notare, in queste pagine introduttive, come Rousseau apprezzasse Sparta altrettanto per "l'ignoranza felice" dei suoi cittadini e per "la saggezza delle leggi" che ne improntavano la vita – coerentemente con il proprio ideale di città: una comunità di dimensioni ridotte, nella quale i cittadini erano liberi nella misura in cui governavano se stessi e tutti si sentivano parimenti coinvolti<sup>9</sup>. In tal senso Sparta si distingueva da Atene nella misura in cui era estranea precisamente a quei canoni modernità apprezzati di nuovi intellettuali borghesi – una modernità nella quale all'attenzione riservata alla cultura e all'estetica si accompagnava anche la decadenza dei costumi, mentre Sparta restava legata agli antichi valori etici del patriottismo civile e dell'attenzione alla collettività.

---

<sup>6</sup> È già il caso e. g. di J. F. Melon. *Essai politique sur le commerce* (1734), nonché della storia di Atene scritta da Sir William Young (1786 e 1804).

<sup>7</sup> A tal proposito va tenuto conto che una simile interpretazione della civiltà dei Greci era informata dalla lettura da parte di Volney della *Archeologia* di Tucidide nella traduzione che nello stesso 1795 era stata realizzata da Pierre-Charles Lévesque (1736-1812).

<sup>8</sup> A questa visione di Lévesque e Constant si oppone quella reazionaria (esito anche di una visione tragica della storia – simboleggiata dal sacrificio cruento – in cui la violenza è connaturata all'uomo), ad esempio, di Joseph de Maistre (1753-1821) – il quale ad Atene preferì Sparta (in particolare per la sua assenza di leggi scritte). Ciò è tanto più significativo se si considera che in quegli stessi anni Louis de Bonald (1754-1840) – pur essendo partito da una affine riflessione sulla opportunità delle leggi scritte – aveva definito Sparta "*una scuola di feroci guerrieri*".

<sup>9</sup> Rousseau, che era vicino ad una impostazione democratica della società (secondo il criterio della uguaglianza "geometrica", che vedremo), individuava piuttosto in Sparta che non in Atene il modello a cui ispirarsi per realizzare il proprio ideale di democrazia.

Marcello Lupi, invece (*Sparta compared: Ethnographic Perspectives in Spartan Studies*), pone la questione di come Sparta da un lato sia servita come modello per gli etnologi occidentali che dovevano confrontarsi con le società primitive o “selvagge” ad essi coeve e, d'altra parte, sia stata essa stessa interpretata (nei suoi aspetti sociali peculiari) alla luce dei risultati ottenuti dagli studi etnografici su questi medesimi popoli primitivi<sup>10</sup> – tutto ciò attraverso gli strumenti del metodo comparativo<sup>11</sup>.

Queste indicazioni inerenti tanto ad una certa tradizione culturale moderna che ha influenzato anche un certo approccio storiografico quanto a problemi di ordine metodologico su come procedere in un modo che definiremmo corretto, dunque, confermano se non altro l'impossibilità che si pone allo storico che si occupi di Sparta di prescindere dal confronto con Atene, il quale – ci accorgiamo – interessa caratteristiche molteplici tanto della cultura di Sparta e di Atene in se stesse quanto della natura stessa dell'indagine storiografica antica che ci parla di Sparta – in quanto prodotto della cultura ionica e, per una parte significativa, ateniese.

È anche sotto il profilo dell'indagine storiografica che gli intellettuali francesi di cui ci parlano Vidal-Naquet e Loraux si accingono a compiere sulla Grecia, dunque, che il modello di Atene esercita la propria determinante influenza – se si pensa, ad esempio, alla considerazione che Lévesque tributava a Tucidide non solo come fonte per la storia di Sparta e di Atene, ma anche come modello di intellettuale a cui ispirare tanto la propria attività storiografica quanto quella politica. Ciò, io credo, è sufficiente a fare intravedere non solo la difficoltà di scrivere per Sparta una storia affidabile (segnatamente per l'età arcaica), ma anche a porre la stessa questione della praticabilità di un simile proposito, nella misura in cui la stessa Sparta non sembra aver sentito la necessità di lasciare di sé stessa una memoria che non fosse per uso epicorico, la quale – come era nelle intenzioni di Tucidide – potesse costituire uno κτῆμα ... ἐς αἰῆ (Thuc. 1, 22, 4).

Possiamo, dunque, dire che la storia di Sparta che noi ricaviamo dalle fonti non solo è in gran parte funzionale alla parallela storia di Atene, ma è essa stessa l'esito di un processo intellettuale estraneo alla cultura propria di Sparta – la quale, semmai, possiamo intravedere come riflessa da uno specchio, studiando in filigrana le forme di società come ci vengono descritte dalle testimonianze (il che, eventualmente, apre la strada ad un approccio di tipo etnografico alla società spartana). Ciò è vero già per Erodoto il quale da un lato – nel trattare il periodo relativo alle Guerre Persiane – descrive (lo vedremo) anche le circostanze per cui Atene getta le basi per la propria ascesa nel V secolo (che vedremo compiuta in Tucidide) e, d'altra parte – se teniamo in considerazione il debito che il metodo storiografico di Erodoto ha nei confronti nei logografi suoi predecessori – si pone nei

---

<sup>10</sup> Vale la pena ricordare, in relazione al dibattito tra “primitivisti” e “modernisti” a cui facevano cenno Vidal-Naquet e Loraux (p. 171), che uno dei personaggi che precorreranno questo dibattito è Joseph-François Lafiteau (1681-1746), che nel 1724 pubblica lo studio sui *Costumi dei selvaggi americani comparati con quelli dei tempi più antichi*. Si tratta di quella medesima America precolombiana che, nelle *Recherches philosophiques sur les Américains* (1768), Cornelius de Pauw (1720-99) presenterà come un *vasto putrido pantano* (Vidal-Naquet e Loraux, p. 174) – a dispetto del mito del buon selvaggio.

<sup>11</sup> Si tratta di un approccio contro il quale – come nota anche Lupi – Moses Finley 1971 (1981), 149-76 (segnatamente le pp. 169-70) si mostrerà molto critico, nella misura in cui *tutti i modelli antropologici sono inadeguati rispetto alla Sparta classica, alla città che, con Atene, riuscì a portare i Greci alla vittoria sugli invasori persiani [...] perché le caratteristiche “particolari” della vita spartana su cui l'antropologia sembra far luce erano ormai diventate, nell'età classica, dei riti fossilizzati che avevano perso la loro funzione originaria [...]*.

confronti delle forme di società a Sparta precisamente con l'occhio del ricercatore sul campo (è il caso, ad esempio, delle notizie sulla diarchia o sulla cerimonia funebre riservata ai diarchi).

L'ordinamento democratico ateniese<sup>12</sup> – e la sua stessa idealizzazione, della quale il *logos epitaphios* che Tucidide fa pronunciare a Pericle (Thuc. 2, 35-46)<sup>13</sup> rappresenta per noi un esempio particolarmente significativo – costituiscono, dunque, i termini di confronto imprescindibili con cui fare i conti, allo scopo di recuperare anche per Sparta un ritratto più obiettivo da quelle stesse fonti storiografiche di cui ci siamo avvalsi (a partire dalle notizie su Sparta fornite da Erodoto fino a giungere al dibattito sulle *politeiai* affrontato da Platone e Aristotele).

A questo riguardo – prima di dedicare ampio spazio all'immagine di Sparta nella tradizione storiografica di V e IV secolo (cap. 3) – ho ritenuto di trattare due temi particolari, inerenti alla storia arcaica della città (quella che, generalmente, sembra sfuggire alla possibilità di un'indagine storiografica accurata): la questione della patria di Alcmane (ampiamente influenzata dalla tradizione aristotelica a riguardo) e della tradizione cronografica riguardante Alcmane, Tirteo e le Guerre Messeniche (cap. 1) e un tentativo di interpretazione della cosiddetta *Grande Rhetra* di Licurgo – anche nella prospettiva del legame eventuale che è possibile stabilire con l'*Eunomia* di Tirteo (cap. 2). In particolare, prendendo in esame la questione della patria di Alcmane (sulla base di Alcman. fr. 8 C), abbiamo ragionato anche sull'opposizione tra la cultura e la raffinatezza dell'"uomo di Sardi" e la rozzezza del pastore o dei Tessali menzionati nel frammento – rilevando a riguardo anche una doppia possibilità interpretativa del termine ἐρυσίχαιος ( Ἐρυσίχαιος / ἐρυσίχαιος) trasmessa dalla testimonianza di Stefano di Bisanzio, e interpretabile sia come "cittadino di Erisiche" sia come "(pastore) che trascina il bastone".

Prendendo avvio da queste premesse, dalle fonti storiografiche di cui ci siamo avvalsi ho, dunque, tentato di ricavare un profilo sufficientemente plausibile di alcuni aspetti istituzionali e sociali maggiormente caratterizzanti la città di Sparta tra cui, in particolare: le pratiche funerarie (cap. 3.3.1); le forme di comunicazione (cap. 3.3.2); la percezione della ricchezza (cap. 3.3.4); alcuni tratti del carattere dei cittadini (cap. 3.3.4 e 3.3.5); il paradigma etico degli *homoioi* (cap. 3.5); l'istituto della *diarchia* (cap. 3.6); il regime dei *klaroi* e la questione dell'uguaglianza degli Spartiati (cap. 4); i *sissizi* (cap. 4.1); le ragioni presunte del declino di Sparta (cap. 5). Segue, poi, un'appendice in cui ho ritenuto di fornire una mia traduzione di alcuni frammenti di Tirteo, corredati di brevi note di commento e di traduzione.

Di ciascuno di questi aspetti di civiltà – proprio in ragione del "miraggio" che in vario modo li avvolge – ho tentato al contrario di fare emergere il volto più concreto e tipicamente greco – alla luce tanto di un confronto diacronico con forme di civiltà affini all'interno del mondo greco, tanto di un confronto in sincronia condotto di volta in volta proprio tra Sparta e Atene.

Mi sia consentito di esprimere la mia gratitudine a coloro che in questo percorso triennale di ricerca mi hanno seguito – la Prof.ssa Luisa Breglia e il Prof. Eduardo Federico – e, in particolare, alla

---

<sup>12</sup> In merito alla natura dell'esperienza democratica ad Atene, si rimanda, in particolare allo studio di Finley 1973 (2005) nonché i contributi contenuti in Ober – Hedrick (edd.) 1996, in particolare quelli di I. Morris (Morris 1996), M. H. Hansen (Hansen 1996), K. A. Raaflaub (Raaflaub 1996) e P. Cartledge (Cartledge 1996a)

<sup>13</sup> Per cui si rimanda, tra gli altri, allo studio di Musti 1995.

Lucio Maria Valletta. *Questioni di storia e di cultura spartana da Alcmane al IV secolo a. C.*

Prof.ssa Breglia la quale, nell'accompagnarmi passo dopo passo, ha affiancato la pazienza verso il discepolo al rigore del metodo e del vaglio dei contenuti di questo lavoro.

Un pensiero di gratitudine, infine, va al mio Maestro pisano, Prof. Riccardo Di Donato, che per primo ha stimolato e guidato in me la passione per lo studio dell'Antichità.

Di ogni imperfezione, di ogni errore e manchevolezza, ovviamente, sono il solo responsabile.

Lucio Maria Valletta  
Pisa – Napoli, marzo 2016.



“non era un uomo zotico, né maldestro, né del novero degli stolti, né della stirpe dei Tessali, né un pastore Erisicheo (vel “che trascina il bastone”), ma proveniente dall’alta Sardi”.

**1.1.1. A che proposito e in che modo il testo di Alcm. fr. 8 C viene citato dai testimoni che ce lo trasmettono.**

Tralasciando, per il momento, i **test. ii e iii** (Strabone e Crisippo) – dei quali il primo fornisce una notizia di tipo geografico sugli Erisichei citando i vv. 4-5 del frammento e l’altro, per ciò che possiamo leggere, si limita a riportare quale lemma i vv. 1-2 – il **test. i** (Stefano di Bisanzio) riporta una discussione sul nome Ἐρυσίχη la quale, nel mostrare un’ambivalenza del termine *erisicheo*, si rivela interessante per le nostre riflessioni in quanto questo termine, nella forma properispomena, rappresenta l’etnonimo per gli abitanti della regione di Erisiche/Erisichide (gli Oniadi – stando a quanto riportato anche da Erodiano e da Tolomeo), mentre quando è proparossitono indica una caratteristica del pastore – qualora contempliamo la possibilità che nel nome *erisicheo* fosse implicata la menzione particolare del bastone del bovaro (τὸ χαῖον<sup>15</sup>, ἡ βουκολικὴ ῥάβδος). Questo è ciò che attestano sia Erodiano – segnatamente nei *Paronimi* (Hdn. Gr. II, p. 874, 9-ss Lentz)<sup>16</sup> – sia lo scolio ad Apollonio Rodio; **test. v**, cfr. *infra*): pertanto *erisicheo*, anche con uso aggettivale, poteva significare qualcosa come “che trascina il bastone”.

Calame 1977 II) *canti*». ... *Ma sembra che Aristotele e ... in accordo lo ritenevano* (rr. 11-12, ἀβ[|τον νομί]ζειν Lobel 1957) *Lidio, ingannati da [v. 1]*”.

**CRIT:** 7. suppl. Lobel 1957, τούτο ὅτι] Cuartero 1972. **8-10.** Haec verba Alcmani tribuit Davison 1961 (1968), Pindaro fortasse danda esse extimavit Lobel 1957 **8.** suppl. Lobel 1957 **8-9.** suppl. Cuartero 1972 et Calame 1977 II, 151 n. 8, τέκτονα possis Lobel 1957, probavit Page 1962, defendit Barrett 1967, τέκτονι sane recte Davison 1961 (1968) **10.** suppl. Cuartero 1972 et Calame 1977 II, p. 152 n. 10 **11-12.** suppl. Lobel 1957 **13.** suppl. Lobel 1957 qui ὁ Κράτης αὐτῶι σύ]μψηφος conj.

**BIBL.:** Lobel 1957; Janni 1958; Davison 1961 (1968); Barrett 1961; Page PMG 1962; Janni 1965; Cuartero 1972<sup>1</sup>; Balasch 1973; Calame 1975; *idem* 1983; Davies PMGF 1991; Römer 2013.

(v) **Sch. A. R. 4, 972a:** ἀργύρεον χαῖον· χαῖόν ἐστι καμπύλη βακτηρία, ἣ οἱ ποιμένες χρῶνται· Ἀμερίας δὲ ψιλὴν ἀπέδωκε ῥάβδον. Καλλιμάχος (fr. 292 Pfeiffer) “ἔπρεπέ τοι προέχουσα κάρης εὐρεία καλύπτρη, || ποιμενικὸν πῖλημα· καὶ ἐν χερὶ χαῖον ἔχουσα.” καὶ τὸ παρ’ Ἀλκμάνι (Alcm. fr. 8 C) δὲ λεγόμενον ἐρυσίχαιον, τῷ χαίῳ ἐρύοντα καὶ ποιμαίνοντα. “*verga d’argento: la verga è il bastone ricurvo di cui si servono i pastori. Ma Ameria lo ha definito un bastone spoglio. Callimaco (fr. 292 Pfeiffer) «a te si addiceva che portassi l’ampio copricapo, || il feltro dei pastori, e che in mano avessi la verga», e quello che in Alcmane è detto erisicheo, che si trascina con il bastone e che fa il pastore*”; (vi) **Eust. Od. 1892, 44-ss:** Ἐτι ἰστέον καὶ ὅτι τὸ εἰρημένον ἦν ἐπὶ τρίτου ἐνικοῦ προσώπου ὁ Ἀλκμάν ἦς λέγει, μετειλημμένου τοῦ ν̄ εἰς σ̄ Δωρικῶς, ὡς ὁ Ἡρακλείδης παραδίδωσιν. “*È necessario sapere ancora che Alcmane pronuncia ἦς il suddetto ἦν di terza persona singolare, in quanto il ν̄ si muta in σ̄ in dorico, come ci trasmette Eraclide*”.

Claude Calame (1983, 54) ritiene che al frammento papiraceo di commentario di **test. iv** possa legarsi anche **P. Oxy. 2506, fr. 5 (b)** (= **Alcm. fr. 13c PMG**):

]ημα  
Ἰ Αλκ]μ̄άνα  
]ς οὐδὲ  
5 ] Σαρδι-  
]μαι  
]ο

<sup>15</sup> Si veda, in proposito, l’utilizzo di questo termine in **A. R. 4, 972** (ἀργύρεον χαῖον παλάμη ἐνὶ πηχύνουσα) *cum* Schol. *ad loc.* (= **test. v** ad Alcm. fr. 8 C) e in **Call. fr. 292 Pfeiffer** (ἔπρεπέ τοι προέχουσα κάρης εὐρεία καλύπτρη, || ποιμενικὸν πῖλημα, καὶ ἐν χερὶ χαῖον ἔχουσα).

<sup>16</sup> Di fatto, il testo del lemma di Stefano di Bisanzio corrisponde quasi integralmente al testo della *Katholike Prosodia* di Erodiano riprodotto nella edizione dei frammenti superstiti di Erodiano grammatico curata da Lentz nel 1867 (Hdn. Gr. I p. 130. 36-ss; come ho peraltro segnalato nel citare il lemma di Stefano Bizantino tra i testimoni del frammento di Alcmane). Lo stesso può dirsi per Tolomeo di Ascalona come edito da Baege (*De Ptolemaeo Ascalonita*, ed. M. Baege. Diss. Halle 1882), il quale riporta appunto il testo del lemma di Stefano Bizantino. Tuttavia, quando Erodiano viene

È in relazione a questa duplicità di usi, dunque, che Stefano di Bisanzio cita i vv. 1-4 del nostro frammento di Alcmane, illustrando in merito la possibilità di una interpretazione alternativa della sintassi del frammento stesso, senza operare una scelta. Se nel nostro frammento, infatti, interpretiamo *erisicheo* come sostantivo a sé (properispomeno), esso è un etnonimo e costituisce un elemento autonomo della *priamel* che prende avvio al v. 1, ed è retto da una negazione al pari del “Tessalo” che precede (con cui nondimeno mantiene un legame, in quanto anch’esso etnonimo) e del “pastore” che segue (οὐδὲ Θεσσαλὸς γένος, οὐδ’ Ἐρυσίχαιος, οὐδὲ ποιμήν). Non c’è da meravigliarsi, dunque, che anche Strabone (**test. ii**) citi il nostro frammento con questa doppia negazione (che implica l’etnonimo usato assolutamente come sostantivo).

Se, invece, intendiamo *erisicheo* come proparossitono e in senso aggettivale, esso diviene un attributo del “pastore” che segue immediatamente nel testo, formando con esso un elemento unico della *priamel* (ἔρυσίχαιος οὐδὲ ποιμήν), e va inteso con un significato differente da quello etnico – un significato legato in modo particolare all’attività pastorale. Questa interpretazione è corroborata, abbiamo visto, in particolare dallo scolio ad Apollonio Rodio (**test. v**) che, appunto, ricorda il frammento di Alcmane in relazione al mondo pastorale e, segnatamente, al bastone di cui i pastori si servono (καμπύλη βακτηρία, ἧ οἱ ποιμένες χρῶνται) nel pascolare le bestie, riprendendo di fatto – a proposito del termine ἔρυσίχαιον utilizzato da Alcmane – l’etimologia riportata da Stefano Bizantino (μήποτε οὖν τὸ χαιὸν ἐγκείσθαι, ὃ ἐστὶν ἢ βουκολικὴ ῥάβδος, καὶ τὸν ἐρύσω μέλλοντα) e segnalata dallo stesso Erodiano (il quale nei *Paronimi* invita, appunto, a non fare confusione tra l’etnonimo properispomeno e l’attributo del pastore proparossitono e a non utilizzare l’uno in luogo dell’altro). Nel testo che Calame 1983 sceglie di stampare, nondimeno, questi adotta una via di mezzo tra le due differenti alternative riportate da Stefano di Bisanzio, conservando sì la forma properispomena dell’etnonimo (e mantenendo il collegamento con l’altro etnonimo presente, il Tessalo) ma facendo di esso un attributo del pastore (Ἐρυσίχαιος οὐδὲ ποιμήν) – per cui abbiamo non il pastore “che trascina il bastone”, bensì il pastore “di Erisiche”.

Resta da menzionare da ultimo, tra i vari testimoni del frammento, il contributo di *P. Oxy. 2389, fr. 9, col. 1* (= Alcman. fr. 13a PMG = **test. iv**), che doveva contenere un commentario piuttosto vasto ad

---

menzionato poco dopo assieme a Tolomeo, il testo di Stefano di Bisanzio appare ambiguo (la menzione di Tolomeo ed Erodiano nell’edizione di Meineke 1849 è posta tra due punti in alto), e si è incerti su come interpretare la sintassi. Possiamo ritenere il testo tra i due punti in alto come un’incidentale posta all’interno di un’unica citazione (eventualmente una menzione in forma indiretta) da Erodiano e Tolomeo, oppure si può scegliere di attribuire loro soltanto la segnalazione dell’etnonimo in forma properispomena (questa è, peraltro, la scelta di traduzione adottata da Billerbeck-Zubler 2011, p. 171, i quali – nel testo greco – stampano il punto in alto dopo προπερισπάσθω e il punto fermo dopo ἔφη).

In effetti, il testo dei *Paronimi* di Erodiano termina dopo προπερισπάσθω, per cui Billerbeck-Zubler sembrano aver ragione a mettere il punto fermo dopo ἔφη (dal canto suo Baege, in relazione a Tolomeo di Ascalona, aveva pubblicato il testo di Stefano Bizantino ponendo una virgola dopo προπερισπάσθω e mantenendo il punto in alto dopo ἔφη – in modo affine alla sintassi ricreata da Billerbeck-Zubler). Al contrario, Calame 1983 – nel riportare il testo di Stefano Bizantino tra i testimoni del frammento – stampa il punto fermo dopo προπερισπάσθω lasciando il punto in alto dopo ἔφη (attribuendo ad Erodiano e Tolomeo, nel caso particolare, piuttosto ciò che segue anziché ciò che precede). Va detto, innanzitutto, che Stefano di Bisanzio qui menziona la *Katholike Prosodia* di Erodiano e non i *Paronimi*. Va notato, poi, che l’edizione di Meineke di Stefano Bizantino è anteriore all’edizione di Lentz di Erodiano il grammatico e a quella di Baege di Tolomeo di Ascalona e che, pertanto, sia Lentz sia Baege potevano farvi riferimento. Essendo Stefano di Bisanzio il testimone principale anche per questo brano della *Katholike Prosodia* di Erodiano, diviene di primaria importanza capire i confini della menzione del testo di Erodiano che Stefano di Bisanzio riporta e, d’altra parte, le considerazioni che Stefano Bizantino aggiungeva per proprio conto a riguardo.

Alcmane, databile – sulla base della scrittura – alla seconda metà del I secolo della nostra era (cfr. Lobel 1957, 28-29). Esso rappresenta il testimone di più recente pubblicazione e sicuramente quello massimamente utile ai fini della nostra discussione sulla possibile patria di Alcmane, pertanto ne tratteremo separatamente in relazione a questa particolare questione.

### **1.1.2. Che cosa effettivamente leggiamo nel testo superstite del frammento.**

Ciò che di fatto troviamo nel frammento – sgombrando preliminarmente il campo da ogni uso strumentale del frammento stesso (e quindi da ogni possibile vizio interpretativo) – è un’opposizione tra un tipo di rozzezza assimilabile a quella dei Tessali o a quella dei pastori e, all’altro polo, la raffinatezza dell’uomo proveniente da Sardi. In merito a questi aspetti risultano decisamente efficaci i due aggettivi di cui Alcmane si è servito (ἀγρεῖος e σκαιός), attraverso la negazione dei quali – nella forma tradizionale della *priamel* (di cui un esempio famoso è anche Sapph. 16, 1-4 L.-P., nonché, per quanto riguarda Alcmane, l’intera strofe di Alcm. fr. 3 C, 64-77) – prende avvio la descrizione dell’uomo di Sardi. Calame (1983, 359-61), in particolare ricorda l’associazione di questi due aggettivi in Ar. *Nub.* 655a (ἀγρεῖος εἶ καὶ σκαιός) dove Socrate riprende i modi volgari di Strepsiade dicendo che è “uno zotico e un ignorante” e in Ar. *Thesm.* 159-60 ( Ἄλλως τ’ ἄμουσόν ἐστι ποιητὴν ἰδεῖν || ἀγρεῖον ὄντα καὶ δασύν), in cui la qualifica di ἀγρεῖος si ha in relazione all’esser goffi dovuto alla mancanza di istruzione ed educazione e, precisamente, all’ignoranza dell’arte delle Muse, come anche nel caso di Eur. fr. 1033 Nauck<sup>17</sup>.

In particolare, se controlliamo – come del resto fa anche Calame – l’etimologia e gli usi dell’aggettivo in Chantraine DELG s. v. ἀγρός, notiamo che il sostantivo designava il terreno non coltivato, o quello su cui passare (*terrain de parcours*) o, in Omero, un pascolo (*terrain de pâture*), in opposizione ad ἄρουρα che indica il terreno coltivato. L’aggettivo ἄγριος che ne deriva, assume pertanto in senso di “selvaggio” – che si riferisca ad un animale, ad un uomo, o anche ad un sentimento – e con questa funzione diviene anche membro di alcuni composti. Abbiamo, poi, la variante ἀγρεῖος, con il significato di “campagnolo”. Dell’aggettivo ἄγριος il LSJ registra innanzitutto il significato etimologico in riferimento a colui “che vive nei campi”, e di conseguenza è “selvaggio” o “incolto”. Altresì, sul significato di ἄγριος, Calame segnala il caso di Plat. *Resp.* 411d-e<sup>18</sup>. È alla luce di questa caratterizzazione preliminare, dunque, che – per i nostri scopi –

<sup>17</sup> Eur. fr. 1033 Nauck:

εἶ γὰρ τόδ’ ἴσθι, κεῖ σ’ ἐλάνθανεν πάρος,  
τὸ σκαιὸν εἶναι πρῶτ’ ἄμουσίαν ἔχει.

“Sappi infatti bene questo, anche se prima lo ignoravi, l’inettitudine è innanzitutto il non avere armonia”.

Si veda anche Eur. fr. 657 Nauck:

ὅστις δὲ πάσας συντιθεῖς ψέγει λόγῳ  
γυναῖκας ἐξῆς, σκαιός ἐστι κοῦ σοφός·  
πολλῶν γὰρ οὐσῶν τὴν μὲν εὐρήσεις κακὴν,  
τὴν δ’ ὥσπερ αὐτὴ λῆμ’ ἔχουσαν εὐγενές.

“Chiunque biasima tutte le donne accomunandole l’una all’altra è un inetto e non è saggio: essendocene molte, troverai una cattiva, un’altra che invece ha un animo nobile come te”

<sup>18</sup> Plat. *Resp.* 411d-e:

Μισόλογος δὴ οἶμαι ὁ τοιοῦτος γίγνεται καὶ ἄμουσος, καὶ πειθοῖ μὲν διὰ λόγων οὐδὲν ἔτι χρῆται, βία δὲ καὶ ἀγριότητι ὥσπερ θηρίον πρὸς πάντα διαπράττεται, καὶ ἐν ἀμαθίᾳ καὶ σκαιότητι μετὰ ἄρρυθμίας τε καὶ ἀχαριστίας ζῆ.

“Pertanto costui diviene ostile ai discorsi ed estraneo alle Muse: si procura ogni cosa con violenza e selvatichezza, come una fiera, e vive nell’ignoranza e nella rozzezza, senza armonia né grazia.”

occorre eventualmente utilizzare i dati ulteriori desumibili dai testimoni che citano il nostro frammento. L'aggettivo σκαίός, invece, secondo quanto registra Chantraine nel DELG, indica inizialmente "il lato sinistro" (o anche l'Ovest, in alcuni casi) e, in seconda istanza, in ragione della connotazione negativa di ciò che questo primo significato denota, "il lato cattivo; maldestro; infelice; inconveniente". Il LSJ, oltre al significato originario, registra quelli di "sfortunato; nefasto; avverso" quindi anche di "goffo; impacciato; stupido".

Quanto alla stirpe dei Tessali e alla loro fama di persone tanto sleali quanto ingorde e rozze, Calame ricorda il caso di Ar. *Vesp.* 1271-75<sup>19</sup> (in cui pure compare l'aggettivo σκαίός, e contrastivamente, al v. 1278, anche l'aggettivo σοφός attribuito al personaggio di Automene – πρῶτα μὲν ἅπανσι φίλον ἄνδρα τε σοφώτατον), nonché Athen. 10, 418d<sup>20</sup> ed Eur. *Phoen.* 1407-08<sup>21</sup>. Nondimeno, se generalmente la stirpe tessala poteva aver acquisito questa fama, il caso di questo frammento di Alcmane assume un significato particolare generalmente ignorato dai commentatori che se ne sono occupati. Infatti, tenendo conto del mito (e. g. Pind. *Pyth.* 1, 62-65; Isocr. *Arch.* 18; Ps-Apoll. *Bibl.* 2, 8, 1-4; si vedano anche, in *Appendice*, le note di commento a Tyr. fr. 8, 1 G.-P.), e interpretando il mito alla luce dei dati storici (Hdt. 1, 56, 3; 7, 176, 3-4; Strab. 8, 1, 2), le popolazioni doriche che si sono rese protagoniste del cosiddetto "ritorno degli Eraclidi" erano stanziati originariamente proprio nella zona del Pindo, tra Macedonia occidentale, Tessaglia ed Epiro (come peraltro ha ricordato in anni recenti, tra gli altri, Renata Calce)<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Ar. *Vesp.* 1271-75:

ἀλλὰ πρεσβεύων γὰρ ἔς Φάρσαλον ᾗχετ'·  
εἴτ' ἐκεῖ μόνος μόνοισι  
τοῖς Πενέσταισι ξυνήν τοῖς  
Θετταλῶν, αὐτὸς πενέστης  
ᾧν ἐλάττων οὐδενός.

"Ma ha abitato a Farsalo fino alla vecchiaia: e lì da solo ha sentito i soli manovali dei Tessali, essendo un manovale egli stesso, inferiore a nessuno."

<sup>20</sup> Athen. 10, 418d:

Φιλέταιρος δ' ἐν Λαμπαδηφόροις (fr. 10)

καὶ χειροβαρὲς σαρκὸς ὑείας Θετταλότμητον κρέας.

ἔλεγον δὲ καὶ Θετταλικὴν ἔνθεσιν τὴν μεγάλην. Ἑρμιππος Μοίραις (fr. 42)

ὁ Ζεὺς δὲ τούτων οὐδὲν ἐνθυμούμενος

μύων ξυνέπλαττε Θετταλικὴν τιν' ἔνθεσιν.

ταῦτα δὲ καπανικά εἶρηκεν Ἀριστοφάνης ἐν Ταγηνισταῖς (fr. 507)

- τί πρὸς τὰ Λυδῶν δειπνα καὶ τὰ Θετταλῶν;

- τὰ Θετταλικά μὲν πολὺ καπανικώτερα.

οἶον τὰ ἀμαξιαῖα· Θετταλοὶ γὰρ τὰς ἀπήνας καπάνας ἔλεγον.

"Filetero nei Portatori di Torce: «un pezzo di carne di maiale, pesante nella mano, tagliata alla tessala». Essi menzionano anche come «tessalo» un grosso boccone di cibo: Hermippo nelle Moire: «Zeus non si cura per niente di queste cose e chiudendo gli occhi formò un boccone tessalo». Aristofane nei Friggitori chiama questi kapanika: «- come confrontare i banchetti dei Lidi e quelli dei Tessali? - I banchetti dei Tessali sono molto più kapanika» Ciò significa «quanto può trasportare un carro». Infatti i Tessali chiamano i carri kapanai".

<sup>21</sup> Eur. *Phoen.* 1407-08:

καὶ πὼς νοήσας Ἐτεοκλῆς τὸ Θεσσαλὸν  
ἐσήγαγεν σόφισμ' ὁμιλίας χθονός·

"E in qualche modo Eteocle pensò all'astuzia tessala, avendo familiarità con quella terra, e la mise in atto"

<sup>22</sup> Calce 2011 (segnatamente le pp. 3-6 e 36). In tal senso, è interessante il dato archeologico delle cosiddette *Griffzungenschwerter*, "spade con impugnatura a forma di lingua" (per cui si veda e. g. Hiller 1985 e Schnapp-Gourbeillon 2002). Daltra parte, lo ricordiamo, la Tessaglia nel mito è la regione in cui Eracle trascorre l'ultima parte della sua vita – quella caratterizzata anche dal matrimonio con Deianira, con cui genererà Illo (Hes. fr. 25 M-W), il capostipite del ramo eraclide che ci interessa. È, in effetti, proprio la figura di Illo quella attraverso cui i Dori saranno legittimati a prendere possesso delle tre regioni principali del Peloponneso, in seguito all'adozione di questo figlio di

Così ciò che segue nel testo (παρ' ἄσοφοισιν v. 2) – per ciò che pertiene alle forme dell'espressione tradizionali – si collega in modo piuttosto stretto a quanto precede. In particolare, l'aggettivo σοφός si applica a colui che conosce o padroneggia un'arte o una tecnica<sup>23</sup>. In relazione al tipo di attività – quella musicale – alla quale qui verosimilmente ci si riferisce, la σοφία è precisamente l'abilità tecnica e la capacità intellettuale del poeta nel comporre dei canti<sup>24</sup>. Sulla base dei dati testuali, dunque, il contrasto, tra “l'uomo di Sardi” e gli altri esempi umani (lo zotico, il maldestro, lo stolto, il Tessalo, il pastore erisicheo) sembrerebbe porsi non tanto su di un piano generalmente umano o etnico quanto più precisamente in riferimento alla padronanza di una tecnica e di una abilità poetica elevata da parte del primo rispetto agli altri.

Rispetto al primo e all'ultimo di questi esempi umani (lo zotico e il pastore) citati in negativo da Alcmane, peraltro, non sarà inopportuno evocare il parallelo dell'investitura poetica di Esiodo in **Hes. Th. 1-115**, e l'opposizione che nel proemio della *Teogonia* questa investitura sembra implicare tra la nuova condizione di poeta e quella precedente di pastore<sup>25</sup>, nonché il contesto affine ravvisabile per l'investitura poetica di Archiloco (si vedano anche West 1966, 159-61 e, segnatamente, Calame 1986 [2000<sup>2</sup>], 87-90) quale descritta dall'iscrizione di Mnesiepes per la consacrazione del cosiddetto *Arkhiokheion* (in proposito si vedano, tra gli altri, Aloni 1993 [2007], 399-ss; Ornaghi 2009). Secondo questa iscrizione Archiloco avrebbe ricevuto la propria investitura poetica – come nel caso di Esiodo – fuori dal contesto cittadino, in campagna e, più in particolare, mentre era intento a condurre in città una vacca per venderla.

Vi sono, tuttavia, alcuni particolari che – pur accomunando i casi di Esiodo ed Archiloco<sup>26</sup> – li distinguono da quello di Alcmane, e particolari che, invece, distinguono il caso di Esiodo da quello

---

Eracle da parte di Egimio (che lo associa così ai suoi due figli naturali Dimante e Panfilo), allorché Eracle lo aiutò a reinsediarsi nella Doride dopo che ne era stato espulso, oppure lo aiutò nella guerra contro i Lapiti. D'altra parte, la stessa figura materna di Deianira collega saldamente Illo alla Grecia centrale (cfr. Paus. 2, 23, 5).

<sup>23</sup> Questa è la definizione che ne dà Chantraine del DELG (s. v. σοφός). Con questo significato, esso può riferirsi altrettanto bene a poeti o musicisti quanto a marinai, ad artisti e artigiani, così come ad un comportamento, una condotta o una legge. Il significato essenziale, secondo il LSJ, è quello di “abile in qualsiasi opera artigianale o arte” (cfr. e. g. Pind. *P.* 5, 115: ἄρματηλάτας σοφός; Aesch. *Supp.* 769-70: φιλεῖ || ὠδῖνα τίκτειν νῦξ κυβερνήτη σοφῶ), da cui deriva anche il significato di “intelligente”, quello di “saggio; prudente”, “erudito” e quello di “ingegnoso”.

<sup>24</sup> A riguardo si vedano i casi di Pind. *O.* 1, 8-9 (ὁ πολύφατος ὕμνος ἀμφιβάλλεται || σοφῶν μητίεσσι); *P.* 1, 42 (σοφοὶ καὶ χερσὶ βιαταὶ περιγλωσ- | σοὶ τ' ἔφυ\*ν); Eur. *IT* 1237-38 (ἐν κισθάραι σοφόν, ὅστ' ἐπὶ τόξων || εἰστοχίαι γάνυται). Ar. *Ra.* 896 (παρὰ σοφῶν ἀνδρῶν ἀκούσαι).

<sup>25</sup> A questo dato presente in Esiodo fa attenzione Cuartero (1972<sup>1</sup>, 20), il quale cita in particolare il solo **Hes. Th. 26** (ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον), a riprova del dato culturale che in età arcaica contrapponeva il pastore rustico al cittadino colto, e in proposito rimanda anche a **Sapph. fr. 105c L-P** (οἶαν τὰν ὑάκινθον ἐν ὄρεσι ποιμένες ἄνδρες || πόσσι καταστειβοῖσι, χάμαι δὲ τε πόρφυρον ἄνθος). Eventualmente, nel porre a confronto i due casi, potremmo evocare l'affinità tra il bastone del bovaro implicato dal termine erisicheo e la *rhabdos* che – da attributo del pastore – si collega anche ad alcune figure di poeti pellegrini nelle fasi più arcaiche della civiltà greca. A riguardo si veda e. g., Filippo Càssola (1975 [2006], XXIII-XXIX).

<sup>26</sup> Oltre al dato fondamentale dell'iniziazione, ad accomunare i due casi di Esiodo e di Archiloco vi sono alcuni dati essenziali che ci aiutano anche a definire la funzione sociale della poesia in età arcaica: il fatto che nella scelta di colui che sarebbe stato il loro discepolo le Muse abbiano privilegiato dei personaggi legati al mondo pastorale (seppur questa loro condizione precedente – in particolare nel caso esiodico – sia denigrata dalle Muse, v. 26), o che comunque abbiano scelto dei contesti “altri”, che diremmo esterni allo spazio cittadino, per avvicinare coloro ai quali avrebbero riservato il loro favore; il fatto che l'incontro tra il poeta e le Muse avvenga secondo il modulo dell'epifania divina (il che ha indotto alcuni studiosi ad accostare casi come quello esiodico alle visioni narrate, ad esempio, nell'Antico Testamento; cfr. West 1966, 159-60; S. R. Slings, *Poet's Call and Poet's Status in Archaic Greece and Other Oral Cultures*, *Listy Filologické* 112 [1989], 72-80; si veda anche Calame 1986 [2000<sup>2</sup>], 88).

di Archiloco<sup>27</sup>. È sufficiente osservare che, a differenza che in Esiodo e in Archiloco, l'opposizione tra la raffinatezza dell'uomo di Sardi e la rozzezza degli altri tipi umani non implica per l'uomo di Sardi una qualche forma di iniziazione ma – più semplicemente – una caratterizzazione contrastiva con questi stessi tipi umani che risultano rozzi, maldestri, stolti, nella misura in cui mancano di quella stessa armonia e quella stessa grazia di cui è privo chi ha familiarità con l'arte delle Muse (si scorrano i passi paralleli citati nelle note).

### 1.1.3. Chi potrebbe essere "l'uomo di Sardi" di cui si parla nel frammento?

Sulla base dei dati testuali messi in evidenza finora, dunque, possiamo interrogarci sulla possibile identità dell'uomo di Sardi e, in particolare, chiederci se siamo legittimati a pensare che ci si riferisca ad Alcmane. In ragione del fatto che – secondo quanto la nostra analisi ha mostrato – l'abilità e la raffinatezza dell'uomo di Sardi si connotano segnatamente in termini di abilità e raffinatezza compositiva, l'identificazione con Alcmane sembrerebbe la più immediata. Avremmo, dunque, un coro che – nel contesto della *performance* musicale (in cui si uniscono musica, canto, e danza) – elogia le qualità del proprio poeta ed, eventualmente, direttore. Pur se dimostriamo che si tratti di Alcmane, tuttavia, come stiamo per vedere, questo non ci permette affatto di trarre delle conclusioni sulla biografia reale del poeta e – di conseguenza – di ricavare in modo troppo immediato delle informazioni sulla sua nascita lidia o lacone.

E questo vale non solo per Alcmane. Anche quando l'uomo di Sardi non sia Alcmane, a mio avviso difficilmente possiamo interpretare il legame con Sardi in termini anagrafici, quanto più plausibilmente in termini di stretta affinità culturale (ampiamente testimoniato nel caso di Sparta nel VII secolo). In effetti, se prendiamo in esame il parallelo di Alcman. fr. 80c C (οὐ γὰρ πολυπήμων Κά- | λα]ισος ἀνήρ πεδ' ἀνδρῶν οὐ[δ'] ἄγριος) – in cui Kalaisos è caratterizzato in modo molto simile<sup>28</sup> – anche nel caso del fr. 8 l'identificazione con Alcmane ci appare meno scontata, tanto più che questa identificazione doveva essere incerta anche per coloro che leggevano il componimento nell'antichità (altrimenti non vi sarebbe stata alcuna controversia in merito; si veda

<sup>27</sup> Un dato importante, ad esempio, che distingue il caso di Archiloco da quello di Esiodo, è il fatto che per Archiloco il dono della poesia – rappresentato dalla lira che Archiloco scopre ai propri piedi – è l'esito di un vero e proprio scambio, nel quale la lira è il pagamento da parte delle Muse per la vacca che Archiloco andava a vendere. Va poi evidenziato il tono scherzoso fin quasi all'irriverenza, con cui le Muse archilochee accolgono il loro prescelto (rr. 30-31) – da mettere verosimilmente in relazione con il tipo particolare di poesia (quella giambica) al quale il poeta di Paro viene iniziato. Si veda, più in particolare e. g. Ornaghi (2011, 135-36). In Esiodo, poi, il dono della poesia si caratterizza essenzialmente come dono della *parola* poetica, dell'eloquenza (un dato essenziale su cui torneremo, nell'apprezzare come i poeti condivisessero questo dono delle Muse con i personaggi più eccellenti della comunità, i re).

<sup>28</sup> Il parallelo di questo secondo frammento assume importanza ancora maggiore ai nostri scopi se andiamo a leggere il commentario in cui esso ci è tramandato come lemma, *P. Oxy. 2390, fr. 2, col. II, 4-13*:

Θέ-  
ων [ καὶ Τ]υραννίων ἀναγι-  
νώσκου[σι χρυσῶ] κατὰ γενικὴν, ἴν' ἦι·  
οὐδὲ εἶς [σε μέμ]ψεται πλησίον χρυσοῦ  
στάσαν οὐ[δὲ] ἐ[ξελ]έγξει σε χρυσός, ἀλλὰ  
διοίσεις αὐτόν. οὐ γὰρ πολυπήμων Κά-  
λα]ισος ἀνήρ πεδ' ἀνδρῶν οὐ[δ'] ἄγριος· ἐ[κ  
τοῦ ἐναντίου τὸ ἐναντίον. οὐκ ἔστι πολυπή-  
μων ὁ Κάλαισο[ς ἀ]λλ' εὐδαίμων οὐδ' ἄγριος  
ἀλλὰ ἡμερος.

“Teone ... e Tirannione riconoscono χρυσῶ come genitivo, così che ne danno il senso: Nessuno ti biasimerà quando tu ti accosti all'oro, né l'oro ti procurerà vergogna, ma ne sarai ancor più esaltato. Infatti Kalaisos non è un uomo misero né rozzo: al contrario. Kalaisos non è misero ma felice, non è rozzo ma cortese.”

Page 1951 [1979], 168) – anche qualora ammettiamo che si potesse leggere il componimento in condizioni di maggiore integrità. In realtà, ciò che è importante per capire non è tanto la connotazione di ἄγριος in se stesso, quanto in relazione a ciò che ad esso si associa o si oppone come termine positivo. Nel caso del fr. 80c la selvatichezza si associa all’essere molesto, mentre nel caso del fr. 8 abbiamo piuttosto una rusticità dei costumi opposta alla raffinatezza proverbiale dei Lidi – una raffinatezza che abbiamo visto caratterizzata propriamente in termini di qualità poetica.

Se non si trattasse di Alcmane, dunque, chi altri potrebbe essere l’uomo di Sardi? Concentrandosi sui dati del frammento, Calame 1983 non esclude che qui Alcmane volesse caratterizzare un cattivo poeta o musico – contrapposto a colui che, invece, ha familiarità con la raffinatezza lidia rappresentata dall’*alta Sardi* (e, a questo punto, mi viene in mente una figura assimilabile al κίθαριστάν di Alcm. fr. 137 C [= 38 PMG]<sup>29</sup>, o anche all’auleta di Alcm. fr. 146 [= 126 PMG] – entrambi casi che ci testimoniano già per la Sparta di quest’epoca la presenza di modi musicali di una certa varietà).

Vi è, inoltre, un dato testuale essenziale che, a mio avviso, parrebbe tanto escludere quanto avvalorare l’identificazione dell’uomo di Sardi con Alcmane, vale a dire il tempo imperfetto della forma ἦς, che in ogni caso implica un contrasto netto con l’*attualità* della stessa performance corale – anche qualora ci si riferisse all’autore del componimento sul quale il coro eseguiva la performance. Possiamo, dunque, mettere in campo almeno tre alternative:

- la prima è ritenere che Alcmane, attraverso la voce del coro, omaggiasse qui un poeta precedente che egli sentiva a sé particolarmente affine, e del quale continuava la tradizione poetica epicorica di Sparta (può essere il caso, ad esempio, di Terpandro di Lesbo);
- la seconda alternativa è che qui il coro facesse riferimento ad una condizione pregressa che non caratterizza più Alcmane stesso: e. g. “[non c’è da stupirsi che Alcmane sia un bravo poeta ... del resto, già prima] non era uno zotico ... ma proveniente dall’*alta Sardi*”. Questa interpretazione, dunque, indurrebbe a pensare eventualmente ad una nascita di Alcmane in Lidia, ma marcherebbe altrettanto nettamente la distinzione tra questo dato biografico (tutt’altro che certo, come vedremo) rispetto all’attualità dell’appartenenza effettiva di Alcmane all’ambiente e alla cultura propriamente spartani del tempo;
- una terza alternativa – sempre accettando che il coro si riferisca ad Alcmane – è che qui il poeta volesse ugualmente celebrare se stesso, immaginando che anche in futuro, dopo che fosse morto, i cori che avrebbero eseguito i suoi componimenti ne avrebbero ricordato il talento e le qualità compositive (“non era uno zotico...”) – un po’ come accade nel caso famoso dell’*Inno omerico ad Apollo* (*H. Ap.* 166-74).

---

<sup>29</sup> Alcm. fr. 137 (= 38 PMG):

ὄσσαι δὲ παῖδες ἀμέων  
ἐντί, τὸν κίθαριστάν  
αἰνέοντι

**METRO:** W| W| W| W| 2ia || | W| WW| | pher || | W| W|

**TEST:** Ap. Dyc. Pron. 129b (I, p. 95 9-ss. Schneider-Uhlig)

**BIBL:** Garzya 1954, 97-98; Calame 1983.

**TRADUZIONE:** *Le giovinette che sono tra noi lodano il citarista.*

#### 1.1.4. Sulla tradizione di Alcmane lidio.

Nondimeno, tra i differenti testimoni che ci trasmettono il frammento, il *P. Oxy. 2389, fr. 9, col. 1* (= Alcm. fr. 13a PMG = **test. iv**) – che avevamo tralasciato – menziona il frammento precisamente in relazione alla *vexata quaestio* della patria di Alcmane, al cui riguardo il commentatore spiega in conclusione come quella di un Alcmane lidio di Sardi fosse in realtà un’ipotesi che aveva sì trovato il sostegno di figure autorevoli come Aristotele (ἀλλ’ ἔοικε Λυδὸν ἀν- | τὸν νομί]ζειν ὁ τε Ἀριστοτέλης καὶ | ... σύ]μψηφοι) – e probabilmente aveva avuto origine proprio con Aristotele ed un altro erudito il cui nome nel papiro è lacunoso<sup>30</sup> (e per l’autorità della tradizione post-aristotelica si era largamente diffusa) – ma che in realtà si dovrebbe ritenere falsa, in quanto scaturita da una interpretazione erronea (ἀπατηθέντες) proprio del nostro frammento<sup>31</sup>.

L’apporto documentale di questo frammento di papiro viene messo per la prima volta a disposizione degli studiosi nel 1957, quando Edgar Lobel lo pubblica assieme a tutti gli altri frammenti di *P. Oxy. 2389* e ad altri papiri inerenti ad Alcmane, all’interno di uno dei volumi che raccolgono l’intero *corpus* dei Papiri di Ossirinco<sup>32</sup>. Al fine di fare chiarezza sulla terra di cui Alcmane era originario, esso ha assunto via via un valore di prova quasi dirimente dell’intera questione. Già nell’anno successivo alla sua pubblicazione, infatti, Pietro Janni (1958, 174-81) – che se ne occuperà più ampiamente anche in seguito (e. g. Janni 1965, 96-120) – aveva evidenziato l’apporto essenziale alla questione fornito dal papiro (seguito, in ciò, anche da interpreti che se ne sono occupati successivamente, e. g. Calame 1975 e 1983). Se si accerta l’attendibilità di questa testimonianza, dunque, l’intera questione della patria di Alcmane sarebbe immediatamente risolta a favore della nascita del nostro poeta in Laconia, in quanto tutti i testimoni in nostro possesso che in

<sup>30</sup> Non è scontato che si tratti necessariamente di Cratete, menzionato dalla voce della *Suda* sul nostro poeta (s. v. Ἀλκμάν [A 1289 Adler] = Alcm. fr. 158 PMG, cfr. *infra*) – anche se la lacuna di 6 lettere al r. 13 nel papiro indurrebbe ad integrare precisamente il suo nome (Κράτης). A riguardo si veda già Pietro Janni 1958 e 1965.

<sup>31</sup> La maggior parte dei tentativi di integrazione volti a ripristinare il testo del papiro dove esso ci giunge mutilo risale già ai primi due maggiori commentatori, *l’editor princeps* Lobel 1957 e, pochi anni dopo, Page PMG 1962. Come per altri documenti papiracei di cui stiamo per occuparci, va tenuto presente che spesso è sulla base di queste integrazioni proposte da uno o da un altro interprete che sono state formulate determinate conclusioni da ciascuno studioso che si è confrontato con questa questione, con il rischio che queste ultime abbiano potuto costituire, al contrario, la premessa per avvalorare un’integrazione piuttosto che un’altra. A questo riguardo, è apprezzabile la scelta di molti che hanno stampato a vario titolo il testo del papiro (e. g. Lobel 1957, Page PMG 1962, Davies PMGF 1991 e, da ultimo, Römer 2013) di stampare soltanto pochissime integrazioni a testo (quelle di più facile e plausibile deduzione, di cui la gran parte era già stata approntata dall’*editor princeps* Lobel: e. g., rr. 6-7 γενοι]το Lobel 1957, rr. 7-8 φη]σι Lobel 1957, r. 9 πα]ρθενίων Lobel 1957, rr. 9-10 Ἀλκμ]α]νι Page PMG 1962, r. 12 νομί]ζειν Lobel 1957). Page PMG 1962 stampa anche l’integrazione proposta da Lobel 1957. Calame 1983 stampa, invece, anche l’integrazione καλ]ω]ν (r. 10; cfr. anche il commento che propongo del testo di Alcm. fr. 8, in particolare all’espressione παρ’ ἀσόφοισιν, v. 2) proposta da Cuartero 1972<sup>1</sup> e accolta da lui stesso nel volume del suo studio sui cori di fanciulle dedicato in particolare ad Alcm. ffr. 1 e 3 PMG (= ffr. 3 e 26 Calame). Calame (1977 II, 152 n. 10) accetta l’integrazione καλ]ω]ν al r. 10 (Cuartero 1972<sup>1</sup>), in quanto questo aggettivo sembrerebbe costituire una sorta di endiadi con il σοφ]ων (r. 9) attestato nel papiro per caratterizzare il canto, secondo una struttura che troviamo anche in **Ar. Av. 917-19**:

Μέλη πεπόηκ’ εἰς τὰς Νεφελοκοκκυγίας  
τὰς ἑμετέρας κύκλια τε πολλὰ καὶ καλὰ  
καὶ παρθένεια καὶ κατὰ τὰ Σιμωνίδου.

“Per la vostra *Nubicuculia* ho composto molti bei cori circolari (per le ragioni di questa mia resa di κύκλια, si veda e. g. Calame 1977 I [2001], 34-38), e partheni e componimenti nello stile di Simonide”.

<sup>32</sup> *The Oxyrhynchus Papyri*, XXIV, London 1957, 28-ss. È proprio dei mesi in cui iniziavo il dottorato (maggio 2013) la pubblicazione del fascicolo I.1.2.1 dei CLGP (*Commentaria et Lexica Graeca in Papyris Reperta*, De Gruyter, Berlin/Boston) curato da Cornelia Römer (da ora Römer 2013), dedicato ad Alcmane, i cui contenuti riprenderemo, o ad essi rimanderemo, laddove opportuno.

vario modo ci parlano di un Alcmane lidio sono posteriori allo Stagirita (come lo è d'altra parte lo stesso commentatore del papiro)<sup>33</sup>. Tuttavia bisogna vedere se, eventualmente, non fosse in errore lo stesso commentatore.

Accanto a *P. Oxy. 2389, fr. 9, col. 1* è interessante, per questo motivo, prendere in esame il lemma della *Suda* dedicato al nostro poeta<sup>34</sup> il quale – nell'attribuire ad Alcmane un'origine spartana (di

<sup>33</sup> Da quanto possiamo leggere del testo conservato, il commentatore di *P. Oxy. 2389*, oltre a smentire Aristotele e un altro erudito dell'antichità in accordo con lui (σύμψηφοι, r. 13), menziona anche un frammento adespoto di poesia in cui si parla esplicitamente di un Alcmane lacone (« ἄντιφαριν Λάκωνι τέ- | κτονι πα]ρθενίων σοφῶν Ἀλκμᾶ- | νι καλῶ]ν τε μελέων ποτίφορον»), citato dall'autore del commentario appunto in relazione alla questione della terra d'origine di Alcmane. Lobel (1957, 41), primo editore del papiro, nel proporre al r. 8 l'integrazione τέ[κτονα, riteneva che questo frammento potesse essere ascrivibile nientemeno che a Pindaro (un nuovo frammento, dunque, in quanto non attestato altrove; Davison 1961 [1968], invece, attribuisce la citazione dei rr. 8-10 allo stesso Alcmane), e citava a sostegno di questa sua ipotesi il parallelo di Pind. *Pyth.* 3, 113 (ἐξ ἐπέων κελαδεννῶν, τέκτονες οἶα σοφοί || ἄρμους), affiancando la citazione nel nostro frammento ad un'altra simile, attribuita a Pindaro, presente in *P. Oxy. 1604, fr. I, col. ii, 23* (= **Pind. fr. 70b, 23 Sn-M**: ἐμὲ δ' ἐξαίρετο[ν || κάρυκα σοφῶν ἐπέων | Μοῖσ' ἀνέστασ' Ἑλλάδι). Seppure questa possa sembrare un'ipotesi forse un po' azzardata, qualora l'identificazione con Pindaro si dimostrasse esatta, troveremmo un testimone della provenienza laconica di Alcmane proprio in colui che ai nostri occhi di interpreti moderni risulta essere, forse, l'erede più autorevole della poetica del Nostro, Pindaro appunto. Di questa possibilità, tuttavia, non possiamo avere certezza. Nondimeno, Calame (1983, 362) ritiene l'ipotesi di Lobel più prudente di quella di Davison e, a mio avviso, il fatto che Lobel citi ben due passi paralleli a sostegno della sua ipotesi di attribuzione, se non basta per essere certi dell'attribuzione a Pindaro, nemmeno ci permette di escluderla immediatamente. Chris Carey (2011, 445-46), seppure non esclude l'attribuzione a Pindaro, avanza l'ipotesi alternativa che si tratti di Simonide, attribuendo il frammento ad un possibile repertorio di forme liriche e di figure eminenti in esse. Una analoga caratterizzazione dell'attività del poeta come "compositore" (τέκτων) è deducibile da una certa possibilità interpretativa (suggerita e. g. da Gentili 1971) della espressione ὅπα συνθέμενος contenuta in **Alcm. fr. 91 (fr. 39 PMG)**:

ἔπη δέ γε καὶ μέλος Ἀλκμᾶν  
εὔρε ἔτε γλωσσαμενονῆ  
κακκαβίδων ὅπα συνθέμενος

**METRO:** Χ| WW| WW| Χ<sub>enh</sub> | | W| Χ| W| 2tr<sub>1</sub> (1ec) | | γ | Γ | Γ U 4d<sub>1</sub> (alcm<sub>1</sub>)

**TEST:** *Athen.* 9, 389f-390a (**II, p. 350, 3-14 Kaibel**): καλοῦνται δ' οἱ πέρδικες ὑπ' ἐνίων κακκάβαι, ὡς καὶ ὑπ' Ἀλκμᾶνος λέγοντος οὕτως [1-3], σαφῶς ἐμφανίζων ὅτι παρὰ τῶν περδίκων ἄδειν ἐμάνθανε. διὸ καὶ Χαμαιλέων ὁ Ποντικὸς ἔφη (fr. 24 Wehrli) τὴν εὔρεσιν τῆς μουσικῆς τοῖς ἀρχαίοις ἐπινοηθῆναι ἀπὸ τῶν ἐν ταῖς ἐρημίαις ἀδόντων ὀρνίθων: ὧν κατὰ μίμησιν λαβεῖν συστάσιν τὴν μουσικὴν. οὐ πάντες δ' οἱ πέρδικες, φησί, κακκαβίζουσιν.

*“Da alcuni le pernici sono dette kakkabai, come anche da Alcmane, che dice così: [vv. 1-3], spiegando chiaramente che ha imparato a cantare dalle pernici. Perciò Chamaleone Pontico (fr. 24 Wehrli) afferma che l'invenzione della musica era ispirata agli antichi dagli uccelli che cantavano in luoghi solitari: in base all'imitazione di questi la musica prendeva corpo. Ma non tutte le pernici, egli dice, fanno il verso kakkabé”.*

**BIBL:** Garzya 1954, 143-44; Marzullo 1955; Gentili 1971; Gallavotti 1972; Calame 1983.

**TRADUZIONE:** *Alcmane ha trovato le parole e la melodia, componendo – mutata in linguaggio – la voce delle pernici.*

<sup>34</sup> *Suda s. v. Ἀλκμᾶν (A 1289 Adler) = Alcm. fr. 158 P:* < Ἀλκμᾶν > Λάκων ἀπὸ Μεσσοῦ· κατὰ δὲ τὸν Κράτητα παῖοντα Λυδὸς ἐκ Σάρδεων· λυρικὸς, υἱὸς Δάμαντος ἢ Τιτάρου. ἦν δὲ ἐπὶ τῆς κζ' Ὀλυμπιάδος, βασιλεύοντος Λυδῶν Ἄρδου, τοῦ Ἀλυάττου πατρὸς· καὶ ὧν ἐρωτικὸς πάνυ εὔρετῆς γέγονε τῶν ἐρωτικῶν μελῶν. ἀπὸ οἰκετῶν δὲ ἔγραψε βιβλία ἕξ, μέλη καὶ Κολυμβώσας. πρῶτος δὲ εἰσήγαγε τὸ μὴ ἐξαμέτροις μελωδεῖν. κέχρηται δὲ Δωριδί διαλέκτῳ, καθάπερ Λακεδαιμόνιοι. ἔστι δὲ καὶ ἕτερος Ἀλκμᾶν, εἷς τῶν λυρικῶν, ὃν ἠνεγκεν ἡ Μεσσήνη. καὶ τὸ πληθυντικὸν Ἀλκμᾶνες.

*“Alcmane: lacone di Messoa; secondo Cratete che è in errore un Lido di Sardi: lirico, figlio di Damante o Titaro. Era vivo al tempo della XXVII Olimpiade, quando era re dei Lidi Ardis, padre di Aliatte; e dedicandosi all'amore è diventato senza dubbio l' «inventore» dei carmi erotici. D'altra parte era di condizione servile: scrisse sei libri, canti e Κολυμβώσαι. Per primo ha introdotto il canto non in esametri. Ha utilizzato il dialetto dorico, conformemente ai Lacedemoni. C'è anche un altro Alcmane, uno dei lirici, proveniente da Messene. E il plurale è Alcmānī”.*

Questa notizia della *Suda* vediamo che ci parla di un Alcmane spartano di Messoa. La menzione del secondo Alcmane messeno viene spiegata da Calame (1983, XV-XVI) con un fraintendimento del nome di Messoa di cui il nostro poeta

Messo) – sembrerebbe fare il paio con la testimonianza del papiro ossirinchiato, indicando in Cratete (in aggiunta alla menzione di Aristotele nel papiro) un altro erudito che si sarebbe ingannato sull'origine lidia del poeta. Un dato di questa testimonianza di cui pure occorre prendere nota – sul quale generalmente si è insistito nell'attribuzione ad Alcmane di un'origine laconica – è l'accento posto sull'uso da parte di Alcmane del dialetto laconico per i suoi carmi (che, come tale, suscita riserve anche in alcuni sostenitori dell'origine lidia). Nondimeno, la *Suda* ci testimonia ugualmente la condizione servile del poeta.

Tra gli interpreti moderni, già a Gerber (1970, 82-83) – il quale riteneva a propria volta che Alcmane doveva essere lacone di nascita, anche nella possibilità che non fosse uno Spartiata – appariva poco verosimile che fosse di nascita servile, e spiegava questo dato tradizionale particolare in relazione con quello, appunto, dell'origine lidia di Alcmane, espressione della tradizione postaristotelica di cui qui si discute. In effetti – come notava Davison (1958 [1968], 179) – il dato della condizione servile di Alcmane ricorre anche in Eraclide Pontico (Heracl. Pont. *Pol.* 2 [FGH II, p. 197 Müller]: ὁ δὲ Ἀλκμάν οἰκέτης ἦν Ἀγησίδα, εὐφυῆς δὲ ὦν ἐλευθερώθη). Questo, in effetti, è il modo in cui il frammento è citato nella edizione di Alcmane curata da Calame (1983, 10: test. 14). Precisamente, Davison lo cita come Arist. fr. 611.9 Rose, contenuto nelle *Costituzioni* di Eraclide Pontico (ritenendo, appunto, che “*it is all part of the original mistake which made Alcmān a Lydian*”). In realtà l'attribuzione ad Eraclide Pontico è erronea<sup>35</sup>, ed è opportuno pensare, invece, agli *Excerpta Politiarum* di Eraclide Lembo<sup>36</sup> (Heracl. Lemb. fr. 9, p. 16, 17-18 Dilts = Arist. fr. 611, p. 372, 20-21 Rose<sup>37</sup> = Heracl. Lemb. fr. 9, p. 49 Polito: ὁ δὲ Ἀλκμάν οἰκέτης ἦν Ἀγησίδου, εὐφυῆς δὲ ὦν ἠλευθερώθη, καὶ ποιητῆς ἀπέβη), il quale ci trasmette molti brani delle particolari *politeiai* perdute di Aristotele (le quali per lo Stagirita dovettero costituire il presupposto essenziale per la redazione della sua *Politica*; si vedano Dilts 1971, 7-13; Polito 2001, 52).

Dunque, a quel che sembra, la testimonianza di Eraclide Lembo sembra confermare, se non altro, che lo stesso Aristotele ritenesse Alcmane lidio di nascita, oppure che la tradizione postaristotelica su Alcmane lidio fosse già coeva ad Aristotele<sup>38</sup>. Resta il fatto che – anche quando il dato fosse fondato – l'eventuale condizione servile di Alcmane di per se stessa non implica necessariamente la provenienza lidia del poeta (poteva trattarsi, ad esempio, di un ilota messeno al servizio dello Spartiata Ageside).

---

sarebbe stato originario. A proposito dell'uso di ἦν (che qui ho tradotto “era vivo”) e γέγονε nella *Suda*, si veda, *infra*, p. 55 n. 134.

<sup>35</sup> L'errore risale, essenzialmente, all'edizione di Müller (FGH II, 1868), alla quale generalmente i commentatori moderni hanno fatto riferimento per questo frammento.

<sup>36</sup> Si veda H. Bloch. *Herakleides Lembos and His Epitome of Aristotle's Politeiai*. TAPhA 71 (1940), pp. 27-39.

<sup>37</sup> Lo stesso Rose (1886, p. 260) appare indeciso tra Eraclide Pontico ed Eraclide Lembo (*Aristotelis praecipue politias usurpasse videtur Heraclides grammaticus quidam recentior et Didymeus [Ponticus scil. alter fr. 481 A. P. p. 400 cfr. p. 521. 532. de Lembo, cfr A. P. p. 541, errat G. F. Unger: Rhein. Mus. N. F. 38, 504] qui scripsit περὶ πολιτειῶν ...*).

<sup>38</sup> Quest'ultima attribuzione, peraltro, potrebbe eventualmente indurre ad integrare nella lacuna del r. 13 del frammento di *P. Oxy.* 2389 il nome di Eraclide stesso (e non di Cratete), quale successore di Aristotele nella medesima tradizione erudita – se non fosse che la lacuna del papiro non consente di integrare più di 5 o 6 lettere (il nome di Eraclide ne conta, invece 10) a meno che non si pensi a qualcosa come Λέμβος (nondimeno, ci si aspetterebbe di trovare l'appellativo accompagnato dal determinativo, ὁ Λέμβος). È, altrettanto possibile (quando non si accetti l'eventualità che sia menzionato Κράτης, effettivamente di 6 lettere) pensare, in generale, ad ἄλλοι.

Vale la pena, a questo punto, menzionare un'ulteriore testimonianza antica, che nel corso della storia degli studi è stata regolarmente oggetto di dibattito sulla presente questione. Si tratta di un epigramma dell'*Anthologia Graeca* attribuito ad Alessandro Etolo<sup>39</sup> che, se da un lato rivendica per Alcmane una patria spartana, nondimeno esordisce evocando una Σάρδιες ἀρχαῖαι, πατέρων νομός (v. 1) – tanto che questa testimonianza è stata variamente utilizzata come argomentazione sia dai sostenitori della tesi di un Alcmane lacone (e. g. Janni 1958 e 1965 in primo luogo, quindi Calame) sia da coloro che ammettono che Alcmane potesse essere nato in Lidia<sup>40</sup>. In ogni caso la testimonianza di Alessandro Etolo ai fini della questione in oggetto è di interesse ben maggiore rispetto agli altri due testimoni palatini che se ne occupano – Leonida di Taranto<sup>41</sup> e Antipatro di Tessalonica<sup>42</sup>: il primo a motivo di un problema di lettura che ne compromette seriamente il senso (soprattutto per i nostri fini, anche quando si voglia accettare al v. 4 la lezione di Massimo Planude

<sup>39</sup> A. P. 7, 709 = Alex. Aet. 9 Powell = 8 Magnelli (= Plut. Mor. 599e):

Σάρδιες ἀρχαῖαι, πατέρων νομός, εἰ μὲν ἐν ὑμῖν  
ἐτρεφόμαν, κερνάς ἦν τις ἂν ἢ μακελᾶς  
χρυσόφορος ῥήσσων καλὰ τύπανα· νῦν δέ μοι Ἴαλκμᾶν  
οὔνομα καὶ Σπάρτας εἰμὶ πολυτρίποδος  
καὶ Μούσας ἐδάην Ἴελικωνίδας, αἶ με τυράννων  
θῆκαν Δασκύλεω μείζονα καὶ Γύγεω.

*“Sardi antica, dimora dei padri, se fossi stato allevato presso di te, sarei stato portatore di vasi sacri o, adorno d’oro, di zappe, percuotendo i bei timpani: invece il mio nome è Alcmane e sono di Sparta ricca di tripodi, e sono stato scolaro delle Muse di Elicona, le quali mi hanno reso più grande dei re Dascile e Gige”.*

<sup>40</sup> È il caso, e. g., di Cuartero (1972<sup>1</sup>, 17-18), il quale ritiene che l’epigramma di Alessandro Etolo parli chiaramente di un Alcmane nato in Lidia e successivamente arrivato a Sparta, ove avrebbe acquisito la cittadinanza, adottando anche il nome ellenico di Alcmane. Bowra (1936 [1961], 18) parlava di una forma ionica Ἰαλκμῆων che il nostro poeta avrebbe cambiato nella dorica Ἰαλκμᾶν. La forma Ἰαλκμᾶων (fr. 92 C) sarebbe da leggersi come una forma intermedia, la quale sembra traslitterare l’originale ionico in una forma foneticamente passabile nella Sparta coeva. In proposito, tuttavia, vorrei far notare che il cambiamento nel nome è solo di adattamento fonetico al dialetto epicorico di Sparta, e non comporta alcun mutamento sostanziale che faccia pensare ad un “barbaro” (si veda, infra, la testimonianza di P. Oxy. 2506, fr. 1 (c) col. III, (n), (e) [= fr. 10a PMG]), o comunque ad uno straniero, ammesso successivamente in seno al corpo civico. Va poi notato che lo stesso nome del padre di Alcmane, Damante, è attestato sia dai testimoni che parlano di un Alcmane spartano (Schol. Pind. i. 11 Drachmann), sia da quelli che lo dicono lidio (P. Oxy. 3542).

<sup>41</sup> A. P. 7, 19 = Leon. 57 P (= 159 Powell).

Τὸν χαρίεντ’ Ἰαλκμᾶνα, τὸν ὑμνητῆρ’ ὑμεναίων  
κύκνον, τὸν Μουσῶν ἄξια μελψάμενον,  
τύμβος ἔχει, Σπάρτας μεγάλην χάριν, ἐνθ’ ὃ γε Λυδὸς  
ἄχθος ἀπορρίψας οἴχεται εἰς Ἰαίδαν.

*“Il grazioso Alcmane, il cigno canoro di imenei, che ha cantato e danzato versi degni delle Muse, lo racchiude la tomba, il grande dono di Sparta. Ivi il Lido, scrollandosi il peso, si avvia verso l’Ade”.*

<sup>42</sup> A. P. 7, 18 (II, p. 24 Beckby) = Antip. Thess.

Ἄνερα μὴ πέτρη τεκμαίρεο· λιτὸς ὁ τύμβος  
ὀφθῆναι, μεγάλου δ’ ὄστέα φωτὸς ἔχει.  
εἰδήσεις Ἰαλκμᾶνα, λύρης ἐλατῆρα Λακαίνης  
ἔξοχον ὄν Μουσέων ἐννέ’ ἀριθμὸς ἔχει.  
κεῖται δ’ ἠπείροις διδύμαις ἔρις, εἴθ’ ὃ γε Λυδὸς  
εἶτε Λάκων. πολλαὶ μητέρες ὑμνοπόλων.

*“Non giudicare l’uomo dalla pietra: la tomba è semplice alla vista, ma racchiude le ossa di un grande uomo. Conoscerai Alcmane, che ha fatto vibrare la lira di Sparta, e che le nove Muse considerano eccellente. Vigeva una contesa tra i due continenti, se fosse Lido o Lacone. I poeti hanno molte madri.”*

ἐνθ' ὃ γε Λυδὸς [Page 1951 (1979), 167], la questione non verrebbe affatto risolta); il secondo perché si limita ad enunciare le due differenti tradizioni senza esprimersi per l'una o per l'altra<sup>43</sup>.

Il motivo per cui citiamo adesso il contributo che ci giunge da Alessandro Etolo è il fatto che in esso la menzione delle Μοῦσαι Ἑλικωνίδες (v. 5; Ἑλληνίδας Plut., variante, quest'ultima, stampata da Magnelli 1999) viene formulata in contrasto con la possibilità di parlare per Alcmane di una "patria musicale" lidia, se così si può dire<sup>44</sup>. Una testimonianza come questa di Alessandro, d'altra parte (come notava, e. g., anche Cuartero 1972<sup>1</sup>, 22-23), invita a prendere in considerazione anche l'opinione (presunta, almeno) di Eschilo di Fliunte di cui ci dà notizia da *P. Oxy. 2506, fr. 1 (c) col. III, (n), (e)* (= Alcm. fr. 10a PMG)<sup>45</sup>, secondo il quale la "Musa" di Alcmane era

<sup>43</sup> Si veda la discussione che ne fa, e. g., Janni 1958, 173-74, e – più di recente – Barbantani 1993, 84-87. Nondimeno, secondo Gerber (1970, 82-83), l'epigramma palatino di Antipatro di Tessalonica (A. P. 7, 18) è importante proprio perché conferma ulteriormente, sintetizzandoli, secondo Gerber, i termini di una questione presente fin dall'antichità.

<sup>44</sup> Questo dato – accanto ad altri pure presenti nell'epigramma (il riferimento preciso a Gige e all'oro, πολυχρύσου in Archiloco, χρυσοφόρος in Alessandro Etolo) – dimostra una forte affinità proprio con un giambo di quell'Archiloco che avevamo posto accanto ad Esiodo nell'analizzare le forme dell'iniziazione all'attività poetica, (**Arch. fr. 19 W**):

"οὐ μοι τὰ Γύγεω> τοῦ πολυχρύσου μέλει,  
οὐδ' εἰλέ πώ με ζήλος, οὐδ' ἀγαιομαι  
θ<εῶν> ἔργα, μεγάλης δ' οὐκ ἐρ<έω> τυραννίδος·  
ἀπόπροθεν γάρ ἐστιν ὀφθαλμῶν ἐμῶν."

**TEST: Plut. Mor. 470b 3-c 10:** οἶον εὐθὺς οἱ δεδεμένοι εὐδαιμονίζουσι τοὺς λελυμένους, ἐκεῖνοι δὲ τοὺς ἐλευθέρους οἱ δ' ἐλεύθεροι τοὺς πολίτας, οὗτοι δὲ πάλιν αὐ τοὺς πλουσίους, οἱ δὲ πλούσιοι τοὺς σατράπας οἱ δὲ σατράπαι τοὺς βασιλεῖς, οἱ δὲ βασιλεῖς τοὺς θεούς, μονονουχὶ βροντᾶν καὶ ἀστράπτειν ἐθέλοντες. εἶθ' οὕτως αἰεὶ τῶν ὑπὲρ ἑαυτοῦ ἐνδεεῖς ὄντες οὐδέποτε τοῖς καθ' ἑαυτοῦ χάριν ἔχουσιν. (**Arch. fr. 19, 1-4 W**). "Θάσιος γὰρ ἦν ἐκεῖνος· ἄλλος δὲ τις Χίος, ἄλλος δὲ Γαλάτης ἢ Βιθυνὸς οὐκ ἀγαπῶν, εἴ τινος μερίδος ἢ δόξαν ἢ δύναμιν ἐν τοῖς ἑαυτοῦ πολίταις εἰληγεν, ἀλλὰ κλαίων ὅτι μὴ φορεῖ πατρικίους· ἐὰν δὲ καὶ φορῆ, ὅτι μηδέπω στρατηγεῖ Ῥωμαίων· ἐὰν δὲ καὶ στρατηγῆ, ὅτι μὴ ὑπατεύει· καὶ ὑπατεύων, ὅτι μὴ πρῶτος ἀλλ' ὕστερος ἀνηγορεύθη.

**Arist. Rhet. 1418b 23-31:** εἰς δὲ τὸ ἦθος, ἐπειδὴ ἔνια περὶ αὐτοῦ λέγειν ἢ ἐπιφθονον ἢ μακρολογίαν ἢ ἀντιλογίαν ἔχει, καὶ περὶ ἄλλου ἢ λοιδορίαν ἢ ἀγροικίαν, ἕτερον χρῆ λέγοντα ποιεῖν, ὅπερ Ἴσοκράτης ποιεῖ ἐν τῷ Φιλίππῳ καὶ ἐν τῇ Ἀντιδόσει, καὶ ὡς Ἀρχίλοχος ψέγει· ποιεῖ γὰρ τὸν πατέρα λέγοντα περὶ τῆς θυγατρὸς ἐν τῷ ἰάμβῳ «χρημάτων δ' ἄελπτον οὐθέν ἐστιν οὐδ' ἀπώμοτον», καὶ τὸν Χάρωνα τὸν τέκτονα ἐν τῷ ἰάμβῳ οὗ ἀρχὴ «οὐ μοι τὰ Γύγεω».

**TRAD:** "non mi importano le faccende di Gige ricco d'oro, né me ne prese mai amore, e non provo invidia per ciò che spetta agli dei, né desidero un potere assoluto: ciò è distante dai miei occhi".

**BIBL:** West IEG 1971 (1998); Aloni 1993 (2007); Ormaghi 2011.

Si tratta di un frammento in cui – da ciò che apprendiamo da Aristotele (*Rhet.* 3, 1418b, 23-ss = **test. ii**) – il poeta fa parlare un certo Carone. In esso Carone si esprime in favore di una vita semplice e senza aspirazioni che oltrepassino la propria condizione individuale (e che, al contrario, sono proprie di sovrani e di dei), in un modo che sembrerebbe richiamare i toni che anche Alcmane usa in **Alcm. fr. 9 Calame**, circa le proprie abitudini frugali.

<sup>45</sup> **P. Oxy. 2506, fr. 1 (c) col. III, (n), (e)** (= **fr. 10a PMG**).

(c) col. III     ..]Φλεξ[ι]άσιος[  
                  Α]ἰσχύ[λ]ος ομ[·]α[  
                  Δ]ακεδα[ι]μόνιον ἀ[ποφαί-  
                  νει τὸν Ἄλ[κμ]ᾶνα [  
5               γὰρ ἐν τοῖς Ἰακιν[θ]-  
                  «ἄκουσα ταν ἀηδ[ι]ον  
                  παρ' Εὐρώτα.[  
                  ταν Ἀμυκλα[  
                  μεναι τατ[  
10              τον εὐνομω[  
                  ουσαν αυτα.[  
                  ἀρεταν ταν[  
                  που μέλεσι.[

essenzialmente una musa *spartana*: sarebbe a dire che – se Alcmane aveva ricevuto un’educazione alla poesia – l’avrà ricevuta in Laconia (“presso le correnti dell’Eurota”) e non in Lidia. Tuttavia, nell’esprimere qualsiasi valutazione sull’affidabilità di questa testimonianza per la questione della patria di Alcmane, occorre tener presente tanto le condizioni estremamente lacunose del papiro quanto l’eventuale ambiente culturale di cui erano espressione tanto Eschilo di Fliunte quanto lo stesso autore del commentario trasmessoci dal papiro (il quale, ad esempio, secondo il testo

---

	ταλλαν ταν τ.[	
15	Ἄταρνίδα ἐν[	»
	ἐν γὰρ τούτο[ις	
	γράφειν ταπ[	
	Ἄλκμᾶνος [	
	τοναλ[	
20	ἐπιλε[	
	· · · · ·	
(n)	α.[	
	ινον[	
	θοπ[	
	νθ[ ]ια·[ ]	
25	Ἄλκμ[ᾶν· οὐδ]ὲ γὰρ ἄλ[	
(e)	λο τῶν ἐν.[ πα]ραλέλ[οι-	
	πεν οὐδ[ὲν κα]τὰ μι[κρὸν	
	ἄξιων λό[γου γεγεν]ημέ-	
	νων· ἐστι[.]ουδε[.].].[	
30	ὡς Λακεδα[ι]μόνιοι τότ[ε	
	ἐπέστησαν Λυδὸν ὄντα	
	διδάσκαλον τῶν θυγατέ-	
	ρων καὶ ἐφή[βω]ν πατρίο[ις	
	χοροῖς το[...]. των [ ἄ-	
35	γωνίσασθα[ι δ]ὲ μηδέπω [	
	καὶ νῦν ἔτι [ξε]νικῶι κέχρη[ν-	
	ται διδασκάλωι χο[ρῶν	
	γ]ὰρ εἰ διὰ [τ]ῆν σοφία[ν	
	.].την ἐπ[ο]ιήσαντο [	
40	ἔστιν ἑα[υ]τοῦ κατα[γορεῖν	
	.η τοῖς ἄ[ισ]μασι τὸν [Ἀλκμᾶ-	
	να καὶ λέγειν ὅτι βάρ[βαρος	
	ἦν καὶ Λυδὸς ὑπερλ[	
	π]ατρίδος καὶ γε[	
45	.]ου καιτο[.].[	
	] [ ]	

rr. 1-18: “*Fliasio ... Eschilo ... mostra che Alcmane era Lacedemone; infatti nelle Giacinzie egli diceva (λέγει γὰρ] | ἐν τοῖς Ἰακινθ[ίοις, Page 1963): «odo gli usignoli, che presso le correnti dell’Eurota (παρ’ Εὐρώτα ῥοιάισ(ι), Page 1963) ... l’Amicleo ... il ben governato ... la virtù...»*”

rr. 25-45: “*Alcmane; infatti non trascura un altro dei ... benché poco degni di menzione; né ci si deve meravigliare (ἔστι δ’ οὐδὲν θαυμάσιον | ὡς, Page 1963) che i Lacedemoni allora assumessero un maestro che fosse lidio per le danze tradizionali di fanciulle ed efebi ... gareggiare in nessun caso ... anche adesso ci si avvale di maestri stranieri dei cori ... infatti, per la loro abilità ... si procuravano la cittadinanza (rr. 38-39 πολ[ί]την Page 1962 PMG, 30)... è (... ) che Alcmane denigrasse se stesso nei suoi canti e dicesse che era barbaro e Lidio, vantandosi (ὑπερ]λαλῶν v. 43, Cuartero 1972<sup>1</sup>) della sua patria” (affermazione, quest’ultima, che suscita un certo interesse).*

Altrettanto Page (PMG, 30), coerentemente anche con quanto egli concludeva in Page 1951 (1979), 167-70, interpretava traducendo così (vv. 39-45): “*sunt qui Spartanum fieri Alcmana concedant, nasci negent: in carminibus enim (fr. 16, 5 Σαρδίῳ ἀπ’ ἄκρᾶν) Lydium se esse iactat; est ergo Lydium in civitatem Spartanorum adscriptus. – haec manifeste falsa sunt, nam si in civitatem adscriptus fuisset, nequaquam se barbarum esse natum iactasset.*”

ricostruito da Page, riteneva che Alcmane – quando avesse rivendicato per sé delle origini lidie – avrebbe *denigrato* sé stesso)<sup>46</sup>.

È a questo riguardo – eventualmente – che possiamo recuperare il dato delle Muse Eliconie di Alcmane, rivendicato da Alessandro Etolo quale precisa scelta identitaria e culturale in contrasto con l'estetica della poesia orientalizzante (la Σάρδιες ἀρχαῖαι, πατέρων νομός, v. 1) – il cui parallelo per noi più antico risiede precisamente nelle Muse d'Eliconia (le quali in Plutarco figurano, appunto, come Muse “*Greche*”) sotto la cui tutela era avvenuta l'iniziazione poetica di Esiodo

---

<sup>46</sup> Le caratteristiche della scrittura permettono di datare il papiro agli inizi del II secolo della nostra era. Si tratta, anche in questo caso di un testo gravemente frammentario, nel quale la compiutezza di senso si basa essenzialmente sul testo ricostruito con le integrazioni *dell'editor princeps* (Page 1962, il quale ne cura anche la pubblicazione nella raccolta dei *Papiri di Ossirinco* = Page 1963), un testo su cui peraltro hanno concordato anche gli studiosi successivi che se ne sono occupati (è il caso, e. g., di Davies 1991 PMGF, 8-9, che a proposito di questo papiro riprende *verbatim* il commento dell'edizione di Page di circa trent'anni prima e, recentissimamente, di Römer 2013, 142-46).

Essenzialmente, nella parte per noi meglio conservata e leggibile (vv. 25-45; quella sulla quale si concentra maggiormente anche il lavoro di ricostruzione di Page), sembra discutersi l'opinione di alcuni secondo cui Alcmane fosse di fatto un cittadino spartano (anche quando questa cittadinanza gli fosse stata conferita in seguito ai propri meriti artistici), ma che fosse nato in Lidia. Tuttavia, anche qualora questo fosse vero, non avrebbe senso che egli si vantasse di essere Lidio. Denys Page (1962 PMG, 30), ad esempio, dopo aver fornito una propria traduzione del papiro, concludeva: “*restat ut asseveret hic commentator ne verum quidem esse, Alcmane genus barbarum iactasse: versus enim istos non ab ipso Alcmane sed a choro esse cantatos, ita ut dubitationi fuerit locus, quisnam hominum commemoratus sit.*”

Sul fatto, tuttavia che – come sostiene il commentatore del papiro – non aveva senso che Alcmane “*denigrasse se stesso vantandosi di essere barbaro e lidio*”, ci sarebbe da discutere. Il *lessico* stesso presente nel papiro (così come quello scelto da Page per le integrazioni) può essere esso stesso oggetto di analisi. Che il commentatore potesse ritenere che la rivendicazione, da parte di Alcmane, di un'origine lidia fosse di fatto una *denigrazione* di sé concorda perfettamente con il termine βάρβαρος (che Page ripristina al r. 42) utilizzato in relazione alla Lidia. Con l'eventuale utilizzo del termine βάρβαρος, dunque, il commentatore o chi per lui (Page) poteva evidenziare una nota negativa per la nazionalità lidia (benché non possiamo escludere del tutto che avesse voluto indicare semplicemente lo *status* di *straniero*, di *non greco* – in riferimento alla comunità dei greci di Sparta e, probabilmente, alla lingua che ad essa era familiare). In effetti, dobbiamo tener conto del fatto che il rapporto tra l'ecumene greco e il mondo vicino-orientale rappresentato in particolare dalla Lidia dei Mermnadi (questi ultimi ritenuti a loro volta Eraclidi, cfr. *infra*) era caratterizzato da un grado di estraneità reciproca molto minore di quanto non sarà, successivamente, con la Persia degli Achemenidi. In tal senso, sono significativi i casi già erodotei (Hdt. 5, 49, 3; 97, 3; 6, 9, 1; 31, 1; etc.), nei quali ai Persiani di Dario ci si riferisce come βάρβαροι. Sulla formazione e lo sviluppo della nozione di “barbaro” nel pensiero dei Greci – e sulle conseguenti accezioni che l'utilizzo del termine βάρβαρος assume nelle testimonianze – si veda, e. g., Hall 1989 (2004), segnatamente il cap. 1.2 (*Greek Ethnic Self-consciousness*).

In effetti, facendo una rapida ricerca sul DELG dello Chantraine (s. v. βάρβαρος) e sul LSJ vediamo che il sostantivo si applica a tutti i popoli non Greci, con particolare riferimento ai Medi e ai Persiani, in opposizione ai Greci stessi – segnatamente per quanto pertiene agli aspetti linguistici (*all not-Greek speaking peoples*, LSJ; in Omero, infatti, troviamo soltanto l'aggettivo βαρβαροφώνων, Hom. *Il.* 2, 867). Per il caso specifico di queste pagine, determinare la patria di Alcmane – anche in riferimento alla permeabilità tra culture che, al contrario, si deve ritenere caratteristica anche dei rapporti tra Sparta e la Lidia nel periodo di cui ci occupiamo – ritengo particolarmente significativa l'occorrenza ancora in **Pind. I. 6, 22-24**:

μυρία δ' ἔργων καλῶν τέ-  
τμανθ' ἑκατόμπεδοι ἐν σχερῶ κέλευθοι  
καὶ πέραν Νείλοιο παγᾶν καὶ δι' Ὑπερβόρουσ·  
οὐδ' ἔστιν οὕτω βάρβαρος  
οὔτε παλίγγλωστος πόλις,  
ἄτις οὐ Πηλ<έος> ἀϋεὶ κλέος ἤ-  
ρωος, εὐδαίμονος γαμβροῦ θεῶν,

“*Innumerevoli vie di belle imprese sono state aperte da voi, larghe ininterrottamente cento piedi, fin oltre le fonti del Nilo e attraverso gli Iperborei: né vi è città tanto forestiera o di linguaggio contorto che non gridi la gloria dell'eroe Peleo, genero felice di dei*”.

È soltanto in età successiva alle guerre persiane, dunque, che l'aggettivo assumerà una connotazione negativa di alterità, brutalità o rozzezza. La percezione di accresciuto divario culturale, peraltro, possiamo ritenere valida anche per l'epoca in cui scriveva Alessandro Etolo, ed eventualmente per l'età del commentatore del papiro ossirinchita.

(cronologicamente non troppo precedente ad Alcmane)<sup>47</sup>. La testimonianza di Alessandro Etolo, inoltre, è importante sia per l'epoca (di circa un paio di generazioni successivo ad Aristotele), sia per la sua stessa erudizione – se consideriamo che è attivo tanto ad Alessandria, nella Biblioteca, quanto a Pella, nel circolo di Antigono Gonata (276-39)<sup>48</sup>: un letterato che aveva tra i suoi modelli, l'epica omerica, Eschilo e, appunto, Esiodo (che in età alessandrina gode di rinnovata popolarità ed altissima considerazione; si vedano le pagine di Magnelli 1999, 9-56). Verosimilmente, nella produzione di Alessandro Etolo, il nostro frammento doveva essere parte delle *Mousai*, un catalogo di poeti illustri di cui si descrivevano opere e caratteristiche.

Senza scendere nei dettagli testuali del frammento di Alessandro Etolo – per cui rimando, eventualmente, al commento di Magnelli (1999, 232-44) – il significato di fondo è il contrasto tra la condizione di Alcmane a Sparta e il tipo di vita che avrebbe condotto se fosse vissuto a Sardi (mollezza vs. virilità, lusso orientale vs. austerità di Sparta, ecc.), per cui lo stesso nome di Alcmane è significativo (“*invece il mio nome è Alcmane e sono di Sparta ricca di tripodi*”). Ebbene, se in Alcman. fr. 8, 1 (da cui siamo partiti) teniamo conto del valore dell'imperfetto, anche lì troviamo un medesimo contrasto tra la dimensione temporale che caratterizza l'uomo di Sardi ed il presente in cui si svolge la performance del coro (un contrasto che – tuttavia, come abbiamo visto – può porsi anche tra il presente e un futuro immaginato in cui l'uomo di Sardi verrebbe ricordato con nostalgia). La differenza sostanziale, in ogni caso, risiede nel fatto che – a differenza che in Alessandro Etolo e nel commentatore di *P. Oxy. 2506* (= fr. 10a PMG) – in Alcman. fr. 8 C la Lidia e tutto ciò che ad essa è collegato è un modello di confronto tutt'affatto positivo. Ed è da questo dato sostanziale che dobbiamo procedere.

### **1.1.5. Sparta e la Lidia nella piena età arcaica.**

È assolutamente innegabile che la Lidia fosse per la cultura spartana coeva ad Alcmane (della quale il nostro poeta non solo si nutre ma è anche uno dei principali protagonisti) un modello di raffinatezza a cui guardare. Questo emerge non solo in relazione al caso della *mitra lidia* di cui si fa menzione nel *Parthenio del Louvre* (Alcman. fr. 3, 67-68 C), e che trova significativi paralleli – indici di affinità culturale – in casi come Sapph. fr. 98a, 10-11 V (μ]ιτράναν δ' ἄρτίως κλ[ || ποικίλαν ἀπὸ Σαρδίω[v – cfr. e. g. West 1965, 193) oppure Anacr. fr. 481 PMG (λυδοπαθεῖς), ma anche in una serie di rimandi di carattere mitico (innanzitutto l'affinità tra Eraclidi e Mermnadi, cfr. *infra*) che vanno considerati (sul piano della memoria culturale collettiva, e quindi su di un importante livello culturale) come le tracce di contatti tra le due sponde dell'Egeo e – nel caso specifico – tra Sparta e Sardi<sup>49</sup>. Di questi contatti – abbiamo accennato – è prova anche l'attività a Sparta del poeta lesbio Terpandro (tra gli altri, Denys Page 1951 [1959], 169, poneva in esplicita

---

<sup>47</sup> A riguardo dobbiamo tener conto – come fa tra gli altri Graziano Arrighetti (1998, 310-318), uno dei più recenti commentatori – dell'ambivalenza presente tra le Muse Eliconie esiodee (di carattere piuttosto locale della Beozia) e le Muse Olimpiche con le quali pure le prime sono identificate successivamente. Se da un lato Arrighetti spiega questa ambivalenza con una comprensibile scarsa familiarità di Esiodo con la regione dell'Olimpo, nondimeno registra l'opinione di chi, come Marquardt (*The Two Faces of Hesiod's Muse*, BICS VII [1982], 1-12), riteneva che le Muse Eliconie avessero dei tratti in qualche modo più selvaggi rispetto a quelle Olimpiche. Piuttosto, io ammetterei la possibilità che le Muse Eliconie rappresentino una tradizione poetica locale (ed eventualmente più antica) rispetto a quella di più ampia diffusione (di cui l'epica ionica è l'esempio sommo) rappresentata dalle Muse Olimpiche.

<sup>48</sup> Si vedano Pfeiffer 1968 (1973), 182-ss.; Magnelli (1999, 10-11); Barbantani 1993, 84-87.

<sup>49</sup> Un esempio particolare è il responso delfico riportato da *Hdt. 1, 69*, in ragione del quale viene stipulata un'alleanza tra la Lidia di Creso e Sparta, sancita anche dal donativo da parte di Creso a Sparta dell'oro che in precedenza i Lacedemoni avevano richiesto per una statua di Apollo

relazione Alcmane con i successivi poeti di Lesbo – Saffo e Alceo – nel considerare Sardi quale il centro dell'eleganza e della raffinatezza).

In relazione alle forme musicali proprie della produzione poetica epicorica di Sparta in questo periodo (VII-VI secolo a. C.) – a prescindere dalla provenienza dei poeti stessi (che si tratti di Lesbo, come è il caso di Terpandro, o di Sparta, come sembra potersi ormai dire per Tirteo<sup>50</sup> e, come io credo opportuno, anche per Alcmane) – va notato, inoltre, che una delle tre melodie che costituivano il cosiddetto *nomos Trimeles* (o *Trimere*: un *nomos*, sembrerebbe, *aulodico* e non *citarodico*<sup>51</sup>) messo in relazione dallo pseudo-Plutarco (Ps. Plut. *De Mus.* 1132de; 1134ab) sia con Polimnesto di Colofone sia con Sacada d'Argo, era appunto la melodia *lidia*, accanto alla *dorica* e a quella *frigia*<sup>52</sup>. Allo scopo di sgombrare il campo da ogni possibile interferenza nel nostro giudizio riguardo alla cultura di Sparta coeva al nostro poeta – anche e soprattutto quando ad interferire sia

<sup>50</sup> Proprio il caso di Tirteo, che la tradizione vuole che sia stato chiamato a Sparta in seguito ad un responso oracolare, ma che i contenuti dei frammenti superstiti dimostrerebbero come fosse anch'egli spartano (oltre che una località dell'Attica, vi era anche una Aphidna in Laconia; si vedano, tra gli altri, Hinze *RhM* 83, 1934, 39-42; Huxley 1962 [1970], 127 n. 349; Prato 1968, 1-5), induce sia ad interrogarci sulla natura e l'attendibilità delle fonti a cui attingiamo (e. g. le fonti attiche – Plat. *Leg.* 629a; Lycurg. *Leocr.* 105-ss. sono fonti ateniesi) sia a domandarci se anche quello dell'attività poetica conseguente alla “chiamata” in base ad un responso oracolare (così di Tirteo ci dice Filocoro *FGrHist* 328 F 215) non fosse un motivo tradizionale – non tanto in termini di propaganda, quanto rivelatorio della natura dell'attività poetica nell'antichità, la quale attività aveva molte affinità proprio con l'attività profetica. D'altra parte, lo abbiamo accennato, le stesse modalità di epifania divina con cui le Muse si manifestano ad Esiodo per conferirgli il dono della poesia, mostrano chiaramente come il poeta debitore alle Muse tanto delle forme quanto dei contenuti del proprio canto (segnatamente in una società sostanzialmente orale) sia decisamente affine al profeta che si fa interprete delle parole del dio (si vedano, a riguardo, Dodds 1951 [1997], 112-17; Gentili 1984 [2006], 26-28; Burkert 1992 [1995], 23-25, 41-46; Vernant 1965 [2001], 285-340, *passim*).

<sup>51</sup> Si veda, in proposito, in particolare **Alcm. fr. 146 C (= 126 PMG)**:

Φρύγιον αὔλησε μέλος  
τὸ Κερβήσιον

**METRO:** WWW| | WW| cr cho | W| | W| (do?) Calame (1983, 222);

**TEST:** **Strab. 12, 8, 21:** Λέγεται δὲ τινα φύλα Φρύγια οὐδαμοῦ δεικνύμενα, ὥσπερ οἱ Βερέκυντες, καὶ Ἀλκμᾶν λέγει <Φρύγιον ἠύλησε μέλος τὸ Κερβήσιον>. καὶ βόθυνός τις λέγεται Κερβήσιος ἔχων ὀλεθρίους ἀποφοράς· ἀλλ' οὐτός γε δεικνύται, οἱ δ' ἄνθρωποι οὐκέθ' οὕτω λέγονται.

**BIBL:** Garzya 1954, 147; Calame 1983.

**TRADUZIONE:** *intonò con l'aulos un motivo frigio, il Cerbeso.*

<sup>52</sup> **Ps. Plut. De Mus. 8, 1134ab:** Καὶ ἄλλος δ' ἐστὶν ἀρχαῖος νόμος καλούμενος Κραδίας, | ὃν φησὶν Ἰππώναξ (fr. 96 Bgk.) Μίμνερμον αὐλήσαι. ἐν ἀρχῇ γὰρ ἐλεγεία μεμελοποιημένα οἱ αὐλοδοὶ ἦδον: τοῦτο δὲ δηλοῖ ἡ τῶν Παναθηναίων <ἀνα>γραφὴ ἢ περὶ τοῦ μουσικοῦ ἀγῶνος. γέγονε δὲ καὶ Σακάδας <ὁ> Ἀργεῖος ποιητὴς μελῶν τε καὶ ἐλεγείων μεμελοποιημένων: ὁ δ' αὐτὸς καὶ αὐλητὴς ἀγαθὸς καὶ τὰ Πύθια τρεῖς νενικηκῶς ἀναγέγραπται: τούτου καὶ Πίνδαρος μνημονεύει (fr. 72 Turyn): τόνων γοῦν τριῶν ὄντων κατὰ Πολύμνηστον καὶ Σακάδαν, τοῦ τε Δωρίου καὶ Φρυγίου καὶ Λυδίου, ἐν ἐκάστῳ τῶν εἰρημένων τόνων στροφὴν ποιήσαντά φασι τὸν Σακάδαν διδάξαι ἄδειν τὸν χορὸν Δωριστὶ μὲν τὴν πρώτην, Φρυγιστὶ δὲ τὴν δευτέραν, Λυδιστὶ δὲ τὴν τρίτην· καλεῖσθαι δὲ Τριμερῆ τὸν νόμον τοῦτον διὰ τὴν μεταβολήν. ἐν δὲ τῇ ἐν Σικυῶνι ἀναγραφῇ τῇ περὶ τῶν ποιητῶν (*FGrHist* 550 F 2) Κλονᾶς εὐρετὴς ἀναγέγραπται τοῦ Τριμεροῦς νόμου.

“C'è un altro antico *nomos* chiamato *Kradias*, che *Ipponatte* dice sia stato eseguito con l'aulos da *Mimnermo*. Inizialmente, infatti, gli aulodi intonavano gli *elegeia* (i *distici elegiaci*) messi in musica: questo, peraltro, dimostra l'iscrizione delle *Panatennee* sugli agoni musicali. Anche *Sacada* di *Argo* era compositore di carmi e di *distici elegiaci* messi in musica; era per di più un abile auleta e si registrano tre sue vittorie agli agoni *Pitici*. Anche *Pindaro* fa menzione di ciò. Ai tempi di *Polimnesto* e di *Sacada* vi erano tre sistemi di intonazione (tre armonie), la *dorica*, la *frigia* e la *lidia*, e si dice che *Sacada*, componendo le strofe in ciascuna delle armonie suddette, istruisse il coro a cantare la prima nella *dorica*, la seconda nella *frigia* e la terza nella *lidia*. Questo *nomos* si chiamava *Trimere* per via di questi passaggi. È comunque attestato nel documento di *Sicione* che tratta dei poeti che l'inventore del *Trimere* è *Clonas*”.

qualcuno dei testimoni antichi (è il caso, almeno, del commentatore di *P. Oxy. 2506, fr. 1 (c) col. III, (n), (e)* [= fr. 10a PMG], come abbiamo visto) – vanno evidenziati alcuni dati di cui tener conto:

- casi come quello di Alcm. fr. 206 Calame = (109 PMGF) di cui ci dà notizia Ateneo (14, 624b) e, segnatamente, di Alcm. fr. 146 (= 126 PMG) – stando anche alle note di commento di Calame (1983, 553-54) – attestano anche per Alcmane l'utilizzo di un particolare tipo di armonia (la *frigia*) che in età arcaica troviamo impiegata (accanto alla melodia *lidia* e a quella *dorica*) all'interno del suddetto *nomos* aulodico denominato *Trimeles* o *Trimeres*: una melodia che – d'altra parte – era caratteristica di componimenti come l'*Oresteia* di Stesicoro (**fr. 14 D = 212 PMG**) il quale, notiamo (Ps. Plut. *De Mus.* 1133f), assume come proprio modello per il *nomos* del Carro quell'Olimpo che è altrimenti ricordato (*ibidem*, 1132f) come il primo poeta a comporre per l'accompagnamento dell'*aulos* (e che lo stesso Terpandro prende come modello per la parte musicale dei propri componimenti citarodici, *ibidem*)<sup>53</sup>;
- se da un lato, dunque, come aveva notato Barker 2002, le composizioni accompagnate dall'*aulos* potevano godere di un prestigio ben più esiguo delle composizioni eseguite su strumenti a corda<sup>54</sup>, e che melodie come quella *lidia* saranno successivamente alla base dei virtuosismi di figure come Gnesippo, Pratina di Fliunte e, segnatamente, Timoteo di Mileto, i quali sovvertiranno il rapporto tra la componente strumentale e la partitura metrico-ritmica del testo (per cui si veda, segnatamente, Gentili (1984 [2006], 50-53), d'altra parte proprio il caso di Sparta nel VII-VI secolo sembra restituirci un contesto nel quale tanto l'auletica quanto l'utilizzo di melodie come quella *lidia* sembrano essere ancora distanti dai caratteri di smodatezza per cui verranno stigmatizzati in epoche e luoghi differenti<sup>55</sup>;
- sul piano storico e su quello della costruzione della memoria collettiva, il quadro culturale delineato trova conferma in studi come quello di Clara Talamo (1979) la quale – attraverso lo studio delle liste genealogiche di Atiadi, Eraclidi e Mermnadi e della successione di queste ultime due dinastie al potere in Lidia – descrive anche l'intreccio di rapporti tra mondo orientale (Frigia e Lidia, di cui peraltro erano originari Tantalos e Pelope) e mondo greco che troviamo in qualche modo riassunto anche nelle tre melodie che compongono il *nomos* Trimeles, intreccio che non necessariamente deve essere percepito con quei connotati di alterità a cui inducono testimonianze su Sparta quali, ad esempio, Hdt. 6, 58-60.

Al di là di questo inciso, ad ogni modo, sulla base di questa lunga e fitta storia di contatti a vari livelli tra Sparta e la Lidia, è possibile comprendere anche dati come la menzione del cavallo Ibeno e del Colasseo in Alcm. fr. 3, 59 C (ἵππος Ἰβηνῶι Κολαξαῖος δραμήται), senza che ci sia bisogno di spiegarlo, come faceva Aristarco<sup>56</sup>, ritenendo necessariamente che Alcmane fosse

<sup>53</sup> In tal senso, va notato che il carattere esotico delle melodie *frigia* e *lidia* dei nomi *Trimeles* di Clonas, Polimnesto, Echembroto e Sacada doveva contribuire al tono dolente e lugubre che caratterizzava questi componimenti in metro elegiaco (come è possibile desumere dalle testimonianze che ce li descrivono – raccolte in Gentili-Prato PE II 1985, 10-13 e 42-45), i quali d'altra parte saranno il modello di esempi di *threnos* elegiaco come quello di Eur. *Andr.* 103-ss. Si veda Gentili-Lomiento 2003, 74.

<sup>54</sup> Basti pensare, d'altra parte, al giudizio negativo di Aristotele – una delle fonti, peraltro, di cui lo stesso Plutarco si serve, accanto a Platone, Eraclide Lembo, e ad Aristosseno – nel libro VIII della *Politica* (e. g. 1341 a17-ss). Il caso di Tirteo, tuttavia, smentisce di per sé stesso le argomentazioni di Aristotele in merito.

<sup>55</sup> È proprio all'armonia *lidia*, peraltro, che Aristotele (*Pol.* 1342 b31-32) riconosce la sintesi di κόσμος e παιδεία, a differenza della *frigia* (per cui cfr. *ibidem* 1342 b1-ss). Lo stesso Ps. Plutarco, peraltro (1135c), specifica che personaggi ritenuti innovatori come Polimnesto, Taleta, Sacada non si allontanarono mai oltremodo dai tipi nobili.

<sup>56</sup> Cfr. *P. Oxy. 2389, fr. 6, col. I, 6-19* = *Sch. B col. I, 6- ss. ad Alcm. fr. 1 PMG* (= fr. 3C):

propriamente di origine lidia. A conferma dell'opportunità di considerare la questione di un Alcmane "lidio" piuttosto come qualcosa che si spiega all'interno di questi contatti frequenti e collaudati tra le due sponde dell'Egeo, invece che necessariamente come un dato propriamente anagrafico relativo alla provenienza di Alcmane dalla Lidia, può essere utile richiamare un'altra indicazione che potrebbe aiutarci a capire, e che giunge da uno scolio a Pindaro<sup>57</sup>, nel quale lo scoliasta riporta un epigramma in cui di Alcmane si dice che è tra i Lidi più illustri, ma che suo

	Ἰβ]ηνοῦ· πε[	]υς τῶν
	]ν Ἀρίσταρχος ο[ὔτω	]ει· ἀμ-
	φότερ]α ταῦτα γένη ἵπ]ων	]κα· λέ-
	γ- ] δὲ ἀμφοτέρω]ν	πρε]πόντων
10	φ]έρειν τὸν [Ἰ]β]ην[όν	]· ους
	]ους φησιν τῆς λ[	]ναι
	]ουτουδε βούλετ[αι	]λυ
	] ὁ Αλκμάν· Σω[	]· ν
	]ν ἔθνος ἀποφ[	]· ρι
15	]κείσθαι προσα[	]· δο
	μ]άρτυν· περὶ δὲ τῶ]ν	]ων
	]ς ὁ Κν[ίδι]ος δια[	]νεαμ[ ]
	]· ἰως γρ[	]δε.[ ]
	] τὸν πόντον τοῦτο]ν	

**Traduzione:** “*su questa razza di cavalli* (r. 6 πε[ρὶ δὲ τοῦ γένο]υς τῶν || r. 7 ἵπ]ων e. g. Lobel 1957 suppl. Barrett 1961) *Aristarco racconta quanto segue* (r. 7 ο[ὔτως ἵστορ]εῖ· e. g. Lobel): *entrambe* (r. 8 ἀμφότερ]α suppl. e. g. Lobel 1957) *queste razze equine sono esotiche* (r. 9 ἐξωτ]ικά suppl. Barrett 1962). *Si dice* (r. 9 λέγουσι] Page 1962; Davies 1991) *che, pur essendo entrambe delle razze eccellenti* (r. 9 ἀμφοτέρω]ν διαπρε]πόντων suppl. Barrett 1961), *l'Ibena è superiore ... dice che gli Ibena sono un popolo della Lidia* (r. 11 Ἰβ]ην]ούς suppl. Barrett 1961, τῆς Λ[υδίας ἔθνος εἶ]ναι suppl. Barrett 1961): *perciò egli volle congetturare* (r. 12 συμβάλλειν Page 1962) *che Alcmane fosse un Lido. Ma Sosibio* (r. 13 Σω[σίβιος dub. Lobel 1957, suppl. probavit Barrett 1961) *mostra* (r. 14 ἀποφ]αίνει dub. Lobel 1957 quod probavit Page 1962) *che il popolo degli Ibena era insediato...*”

**BIBL:** Lobel 1957; Barrett 1961; Page PMG 1962; Calame 1983; Campbell 1988; Davies PMGF 1991; Römer 2013.

Un contributo ulteriore che ci permette di delineare l'articolatezza e la frequenza di contatti in epoca arcaica tra il mondo greco e quello microasiatico, con particolare riferimento al caso di Sparta, ci giunge da uno studio di Hinge piuttosto recente (2003, 55-74). A proposito delle tombe regali – che occupano un posto importante tra i documenti di cui Devereux (1965, 176-84) si avvale proprio per l'identificazione del cavallo Colasseo e dell'Ibena menzionati in Alcm. fr. 3 – Hinge nota che in Erodoto ne viene data una descrizione molto simile a quella delle tombe spartane (**Hdt. 4, 71-75; 6, 58-60**), e questo, a mio avviso, acquista tanto più valore se consideriamo che Erodoto non mette a diretto confronto le due culture. Allo stesso modo, Hinge riscontra delle affinità nei momenti che caratterizzano i miti delle origini degli Sciti quali riportati da Erodoto (**Hdt. 4, 5-7**) e il mito delle origini dei Dori (per cui cfr. e. g. **Hdt. 6, 52-54**). In particolare Hinge fa notare che ai tre figli di Targitao (Lipoxais, Arpoxais, Kolaxais) corrispondono i due figli naturali di Egimio (Dimane e Panfilo) ai quali si aggiunge l'adottivo Illo; al divenire re di Kolaxais, il più giovane, corrisponde il divenire re di Illo, il figlio adottivo; ai tre *genē* sciti eponimi dei figli di Targitao corrispondono le tre *phylai* doriche eponime dei figli di Egimio; ai tre figli di Colasseo, a ciascuno dei quali verrà assegnato un regno, corrispondono i tre figli (Temeno, Cresfonte, Aristodemo) di Aristomaco, nipote di Illo, tra i quali verrà suddiviso il dominio del Peloponneso (rispettivamente, Argo, la Messenia e la Laconia). Nondimeno, queste affinità potrebbero essere dovute semplicemente al fatto che sono i Greci a raccontarci delle istituzioni degli Sciti. Lo stesso Erodoto, in effetti (**Hdt. 1, 7; 4, 8-10; 6, 52; 7, 204; 7, 31**), registra differenti tradizioni, sintetizzando le quali risulterebbe che i casati reali di Sciti, Lidi e Dori, siano da ricondursi al comune capostipite Eracle. Questi dati, peraltro, sono discussi da F. Hartog (*Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Paris 1991, 41-45), il quale mette in discussione una parentela di questo tipo tra Greci e Sciti, in quanto sarebbe in contraddizione con il tratto dell'*alterità* richiesto dalla narrazione erodotea. In effetti, Hinge trova per ciascuna di queste tradizioni mitiche una spiegazione storicamente determinata. Di una tendenza, in Erodoto, alla “*eraclizzazione sistematica delle dinastie greche e barbare*”, ereditata dalla tradizione epica, si veda anche Asheri (1988 [1999], xxxix-xl).

<sup>57</sup> **Schol. Pind. i. 11 Drachmann:**

Ἀλκμάν ἐν Λυδοῖσι μέγα πρόπει· ἀλλ' Ἀδάμαντος  
ἔστι καὶ ἐκ Σπάρτης, Δωρίδος ἁρμονίης.

“*Alcmane spicca molto tra i Lidi; ma è figlio di Damante ed è di Sparta, e la sua armonia è dorica.*”

padre era originario di Sparta e lo stile delle sue composizioni era dorico<sup>58</sup>. Entro questo quadro, poi, si potrebbe spiegare anche una testimonianza singolare, quella di *P. Oxy. 3542, col. ii, 9-26* (= TA3 Davies PMGF)<sup>59</sup>, un papiro del III secolo della nostra era, che ci trasmette la notizia di un Alcmane giunto bambino a Sparta insieme con il padre. In un periodo di fitte comunicazioni tra le due sponde dell’Egeo, non sarebbe stato inverosimile che un lacone si fosse recato in Lidia per vari motivi e che successivamente potesse essere tornato in patria con la propria famiglia e il figlio di pochi anni che ivi era nato.

### 1.1.6. Conclusioni.

Dopo aver preso atto di tutti questi elementi, ci accorgiamo che la questione legata all’identità dell’uomo di Alcm. fr. 8 C Sardi non è così scontata come può apparire a prima vista, e non si tratta semplicemente di scegliere se aveva ragione Aristotele ritenendo che il fr. 8 C si riferisse ad Alcmane e che pertanto Alcmane fosse nativo di Sardi – e desumere, per questo, che l’opinione del commentatore di *P. Oxy. 2389* potesse essere viziata dal medesimo pregiudizio culturale del *P. Oxy. 2506* (= fr. 10a PMG, secondo cui Alcmane denigrava se stesso dicendosi Lidio) – oppure se aveva ragione il commentatore, asserendo che Aristotele si fosse ingannato nel ritenere che in Alcm. fr. 8 C si parlasse di Alcmane, e per questo avesse ritenuto che Alcmane fosse di origini lidie.

In ultima analisi, a guardar bene, tutte le testimonianze antiche – che si siano pronunciate a favore di un Alcmane spartano o a favore di un Alcmane lidio – fanno la propria scelta essenzialmente tenendo conto delle caratteristiche di Alcmane come poeta. E questo non deve affatto stupirci. Il punto centrale della questione, dunque, resta il fatto che non possiamo assumere di per se stesso il fr. 8 come elemento per ricostruire la biografia *personale* del poeta ma, semmai, piuttosto quella

<sup>58</sup> La notizia di questo epigramma, peraltro, sintetizza anche alcune delle opinioni più accreditate tra coloro che difendono la tesi dell’origine lidia tra cui, ad esempio, Balasch (1973, 321-22) è costretto ad ammettere che i genitori di Alcmane non potevano che essere laconi, riducendo pertanto quello della eventuale nascita del poeta in Lidia a poco più che un *accidente geografico* (*if Alcmān was born in Lydia, he was not therefore a Lydian*, Page 1951 [1979], 169), in ragione del quale i contatti del nostro poeta con la cultura lidia si affiancano, ad esempio, con un dialetto dorico *aprendido en los labios maternos*. (questa, peraltro, era in linea generale anche l’opinione di Page 1951 [1979], 167-70).

<sup>59</sup> *P. Oxy. 3542, col. ii, 9-26* (= TA3 Davies PMGF):

	ρυσσ[...]. . . . α	
10	Ἡρακλειδῶν . . . . [	κατ-
	τοίκησαν παρα[	
	νεστάτου· εἶνα[ι	
	κακίζεσθαι δεδ[	
	σεως τον Ἡρακλ[	
15	κατὰ Λυκοῦργον [	Λακεδαι-
	μόνιον αὐτόν [	
	περὶ δὲ τοῦ γένου[ς αὐτοῦ	
	παντελῶς ἀμφι[σβητεῖται.	
	—	
	οἱ μὲν γάρ φασι Δ[άμαντα	
20	του πατέρα ἐκ [	
	Λυδικοῦ κατὰ φασ[.	
	δε. [μεταστῆνα[ι	
	σὺν α[ὐτ]ῶι ἔτι πα[ιδὶ	
	δ[ . . . ] . σφα τονογ[	
25	τ[ . . . ] πα. . . [	

**Traduzione:** “... degli Eraclidi ... si stabilirono presso ... Ma sulla sua nascita vi è assoluto disaccordo. Gli uni dicono che il padre Damante ... si trasferì dalla Lidia con il figlio ancora bambino ...”

**BIBL:** Lobel et alii 1983; Davies PMGF 1991; Römer 2013

*artistica*. Sulla base del quadro finora delineato, infatti, è forse comprensibile capire anche perché la questione della patria di Alcmane, a quanto emerge dalle stesse fonti, deve aver suscitato perplessità fin negli interpreti antichi di cui abbiamo notizia, in quanto quasi inevitabilmente troviamo intrecciate nella produzione di Alcmane notizie sull'uomo e notizie sul poeta al cui interno, ad un primo livello di indagine, non sempre è semplice distinguere chiaramente tra ciò che diremmo io *del poeta* (l'uomo) e *l'io poetico* (la soggettività che si esprime nell'occasione per la quale un dato componimento è stato composto – una soggettività da considerarsi non tanto fittizia *tout court* quanto piuttosto intimamente legata tanto all'estetica della *performance* musicale quanto alle particolarità delle celebrazioni entro cui la detta performance musicale si collocava)<sup>60</sup>.

Questo, io credo, è immediatamente percepibile se, ad esempio, accostiamo ad Alcm. fr. 8 C di cui finora ci siamo occupati, il frammento successivo nell'edizione di Calame (nel quale possiamo essere sicuri che Alcmane parla di sé, in quanto si nomina), vale a dire Alcm. fr. 9 C (= 17 PMG)<sup>61</sup>, nel quale il nostro poeta descrive se stesso vicino ai gusti semplici del *damos* di Sparta (παμφάγος, v. 4 che io non interpreterei tanto nel senso di “ghiottonne”, quanto piuttosto in riferimento al fatto che egli si adatta a mangiare di tutto, anche i cibi più semplici e frugali) e non avvezzo a pietanze elaborate<sup>62</sup>. Certo, qualcuno potrebbe obiettare che anche qui si tratterebbe di una caratterizzazione funzionale al tipo di circostanza per cui il componimento era stato pensato – ed avrebbe ragione! Anche in questo caso – sia che Alcmane ci dica davvero qualcosa di sé, sia che ciò che leggiamo valga esclusivamente in relazione ad occasioni collettive particolari (alle quali egli, va notato, prendeva parte all'interno del *damos*) – dovremmo far nostra la cautela di alcuni interpreti moderni (e. g. Calame 1975) nel trarre dalla produzione superstita di un autore notizie presunte che ci permettano di delinearne una biografia.

---

<sup>60</sup> In questa sede, mi limito a rinviare alle considerazioni espresse in merito da Rösler 1985; Calame 1986 (2000<sup>2</sup>); Klinck 2001. Si veda anche, brevemente, la questione come affrontata da Chris Carey (2011, 444). Anche la chiusa dell'epigramma di Antipatro riportato sopra (πολλαὶ μητέρες ὑμνοπόλων), in tal senso, sembrerebbe fornire un'indicazione utile ad interpretare in questo senso il possibile (e tutt'altro che inverosimile) legame di Alcmane con la Lidia. Ciò sta a dire che, sia che ammettiamo che Alcmane fosse nato in Lidia da genitori laconi, e successivamente fosse giunto a Sparta in età infantile, sia che sia nato effettivamente in Laconia, dobbiamo comunque tener presente che è a Sparta che egli ha ricevuto la propria educazione – musicale (magari da figure come il suo predecessore Terpandro di Lesbo il quale, lo ricordiamo, era colui che aveva inventato il *barbitos* – cfr. Pind. fr. 125 Sn.-Maehl. ap. Athen. 14. 635de – in alternativa alla μάγαδις – per cui cfr. Alcm. fr. 144 C – uno degli strumenti musicali lidii per eccellenza, peraltro ben attestato anche nella cultura musicale di Lesbo – cfr. Athen. 14, 635ab) e civica.

<sup>61</sup> **Alcm. fr. 9 C (= 17 PMG):**

καί ποκά τοι δώσω τρίποδος κύτος  
ὦι κ' ἐνὶ ἴλ τ' ἰλ ἴλε† ἀγείρης  
ἀλλ' ἔτι νῦν γ' ἄπυρος, τάχα δὲ πλέος  
ἔτνεος, οἶον ὁ παμφάγος Ἄλκμαν  
ἠράσθη χλιαρὸν πεδὰ τὰς τροπὰς·  
οὔτι γὰρ οὐ τετυμμένον ἔσθαι,  
ἀλλὰ τὰ κοινὰ γάρ, ὥπερ ὁ δᾶμος,  
ζατεύει

“e un giorno ti darò un tripode fondo, ove tu possa unire ... adesso non è ancora mai stato sul fuoco, ma presto sarà pieno di zuppa, quella che Alcmane, di gusti semplici, ama calda dopo il solstizio. Infatti egli non mangia cibi elaborati, ma va in cerca di quelli ordinari, come il popolo.”

<sup>62</sup> Nondimeno, la traduzione “mangione, ghiottonne” è suggerita dallo stesso Ateneo, nel passaggio che ci trasmette il frammento, allorché specifica (**Athen. 10, 416c**): καὶ Ἄλκμαν δ' ὁ ποιητῆς ἑαυτὸν ἀδηφάγον εἶναι παραδίδωσιν ἐν τῷ τρίτῳ διὰ τούτων· [Alcm. fr. 9 C]. “Anche il poeta Alcmane presenta se stesso come vorace nel libro III, con queste parole: [Alcm. fr. 9 C]”

Riassumendo, dunque, se da un lato non è affatto scontato che in Alcm. fr. 8 C ci si riferisca al poeta (benché sembrerebbe indubbio che “l’uomo di Sardi” doveva avere un ruolo tutt’altro che secondario proprio in relazione agli aspetti musicali della *performance* in cui il testo del frammento si inserisce), anche quando è di Alcmane che si parla – è difficile accertarsi che se ne possa ricavare alcuna notizia biografica attendibile sull’*uomo* Alcmane, e non possiamo escludere nemmeno che sia proprio il fatto di essere caduto in questo inganno – di aver confuso l’*io poetico* (l’artista) con l’*io del poeta* (l’uomo) – che, eventualmente, il commentatore di *P. Oxy. 2389* rimproverava ad Aristotele (e non, magari, il fatto che Aristotele si fosse sbagliato nel ritenere che l’uomo di Sardi fosse Alcmane).

Se le cose stanno in questo modo è, semmai, più interessante domandarci se la scelta di ciascuna delle testimonianze su Alcmane che abbiamo esaminato non debba leggersi alla luce del momento, del luogo, della temperie culturale al cui interno sembra essersi prodotta ed aver trovato terreno – a partire già dallo stesso fr. 8 di Alcmane. Se è vero che nel frammento il legame con Sardi rappresenta un dato eccezionalmente positivo, qualora esso venga valutato alla luce dello scarto tra la dimensione temporale dell’uomo di Sardi e il presente della performance (quale che sia l’alternativa che scegliamo tra le tre che ho proposto ad esempi, cfr. *supra*), possiamo recuperare – pur per un’epoca così remota – un elemento di diacronia che in termini culturali si traduce nella rivendicazione da parte di Sparta di una tradizione poetica ormai consolidata e altrettanto nobile di quella Lidia – della quale, semmai, Sparta rivendica con pieno diritto l’eredità. Quello che ci testimonia Alcm. fr. 8 C è, pertanto, un legame culturale tra Sparta e la Lidia che – in modo tutt’affatto differente da quanto ci testimoniano Alessandro Etolo e il commentatore di *P. Oxy. 2506* (= fr. 10a PMG) – si caratterizza per affinità e continuità. Questo aiuta a capire anche le testimonianze come quella di *Schol. Pind. i. 11 Drachmann* o di *P. Oxy. 3542, col. ii, 9-26* (accolte sostanzialmente e. g. da Balasch 1973) – che sostanzialmente parlavano di un Alcmane nato per puro caso a Sardi, figlio di genitori laconi e venuto comunque in tenerissima età a Sparta – dove di fatto era cresciuto ed aveva ricevuto la propria educazione.

È una riflessione che va fatta – d’altra parte – anche per il caso notevole di Aristotele e della tradizione che con lui ha inizio, messa in discussione dal commentatore di *P. Oxy. 2389*. Così, ad esempio, potremmo concordare con interpreti come Davison (1961 [1968], 173) o Gerber (1970, 82-83) nel ritenere che la tradizione su Alcmane lidio abbia potuto trovare terreno fertile, ad esempio, nella mutata sensibilità degli uomini del IV secolo (il caso, appunto, di Aristotele in *P. Oxy. 2389, fr. 9, col. 1*) che valutavano la Sparta del VII secolo secondo le caratteristiche della città a loro coeva, ritenendo pertanto difficilmente possibile che uno spartano potesse comporre carmi del tipo di quelli di cui Alcmane fu autore (spiegazione addotta a riguardo anche da Camillo Neri in anni recentissimi – Neri 2011, 93, il quale parla in particolare di *biografi poco inclini (per filoatticismo o altro) a riconoscere un pedigree culturale al “rozzo” capoluogo laconico*)<sup>63</sup>. Questa questione sarà il tema centrale di una delle sezioni successive di questa ricerca.

---

<sup>63</sup> È tutt’altro che inverosimile, a mio avviso, che i prodotti culturali di quest’epoca e delle successive abbiano potuto costituire le fonti su cui si sono basati storici anche di anni molto successivi, come Velleio Patercolo o Claudio Eliano, quando scrivono rispettivamente (**Vell. 1, 18, 2-3**): (*De Athenis*) *neque hoc magis miratus sim quam neminem Argivum Thebanum Lacedaemonium oratorem aut dum vixit aut post mortem memoria dignum extimatum. Quae urbes et in ala talium studiorum fuere steriles, nisi Thebas unum os Pindari inluminaret; nam Alcmana Lacones falso sibi vindicant*, oppure (**Ael. VH 12, 50, p. 146 Dits**) Λακεδαιμόνιοι μουσικῆς ὑπείρωσ εἶχον· ἔμελε γὰρ αὐτοῖς γυμνασίων

## 1.2. Un tentativo di cronologia per la storia di Sparta arcaica: la cronologia di Alcmane e Tirteo.

Anche per ciò che riguarda gli anni in cui il nostro poeta visse e fu attivo, disponiamo di testimonianze che ci forniscono indicazioni contraddittorie. Essenzialmente esse sono: (i) l'indicazione della XXVII Olimpiade presente nella voce della *Suda* dedicata ad Alcmane (di cui ci siamo già occupati), dalla quale è possibile ricavare la data del 672/668<sup>64</sup>, che viene fatta coincidere con il regno di Ardys, padre di Aliatte; (ii) due differenti date fornite da Eusebio, *Chron. Hier.* I, p. 98b, 14 Helm (*Ad annum 609: Alcman, ut quibusdam videtur, agnoscitur, "Nell'anno 609: Alcmane, come alcuni ritengono, è ben noto"*), coincidente con la XLII Olimpiade, e *Chron. Hier.* I, p. 98b, 25 Helm (*Ad annum 658: Alcmaeon clarus habetur et Lesches Lesbios qui parvam fecit Iliadem, "Nell'anno 658: Alcmane è considerato famoso e Lesche di Lesbo, che scrisse la Piccola Iliade"*), coincidente con la XXX Olimpiade; (iii) la menzione di alcuni personaggi illustri di Sparta, in particolare il re Leotichida, in **Alcm. fr. 5 (2) PMG, col. I, 13-22.** (= **fr. 80d-f C**, trasmessoci dai lemmi contenuti nel commento di *P. Oxy. 2390, fr. 2, col. II*; databile, sulla base delle caratteristiche della scrittura, al II secolo della nostra era), da cui è possibile avanzare delle ipotesi di datazione sulla vita del nostro poeta. Trattandosi, in quest'ultimo caso, di una testimonianza che rimanda alla produzione stessa del poeta, è da questa che cominceremo.

Prima di far ciò, tuttavia, è necessaria una breve precisazione sulla scelta del modo in cui ho ritenuto di procedere con l'esame delle tre testimonianze, e con le informazioni che da ciascuna di esse si possono ricavare ai fini di una proposta di cronologia – una scelta che ha dovuto fare i conti con la natura di ciascuna delle tre testimonianze. Ciascuna di esse, e in particolare le due occorrenze di Eusebio e il lemma della *Suda*, si presenta (segnatamente per i nostri scopi particolari) come l'esito di una stratificazione e di un reciproco adattamento di strumenti di scansione del tempo eterogenei tanto nella natura quanto negli scopi; una stratificazione che si compie nell'arco di alcuni secoli<sup>65</sup>, frutto di una tradizione essa stessa eterogenea nel susseguirsi delle sue fasi (e che allo studioso che voglia ricostruirne le fasi si mostra soltanto per frammenti) – che vanno dalle prime forme locali di registrazione della memoria delle differenti città o regni (liste di sovrani, liste di magistrati locali quali sono gli arconti o gli efori) fino a giungere ad un progetto di cronologia universale quale è la Cronaca di Eusebio, passando per i primi tentativi di creazione di una cronologia comune del mondo greco – fondata su un criterio affidabile, quale poteva essere la cronologia olimpica – a partire dalle liste degli olimpionici di Ippia d'Elide seguite dal sistema cronologico di Eratostene di Cirene e dalla *Cronaca* di Apollodoro di Atene. Senza anticipare alcunchè delle conclusioni, diciamo soltanto che la contraddittorietà delle informazioni di cui

---

καὶ ὄπλων. εἰ δὲ ποτε ἐδεήθησαν τῆς ἐκ Μουσῶν ἐπικουρίας ἢ νοσήσαντες ἢ παραφρονήσαντες ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον δημοσίᾳ παθόντες, μετεπέμποντο ξένους ἄνδρας οἷον ἰατροὺς ἢ καθαρτὰς κατὰ πυθόχρηστον. μετεπέμψαντό γε μὴν Τέρπανδρον καὶ Θάλητα καὶ Τυρταῖον καὶ τὸν Κυδωνιάτην Νυμφαῖον καὶ Ἀλκμᾶνα. Λυδὸς γὰρ ἦν (“*I Lacedemoni erano ignoranti di musica: essi si occupavano degli esercizi fisici e delle armi. Qualora essi avessero avuto bisogno del soccorso delle Muse, o perché malati o perché fuori di senno o affetti collettivamente da qualcosa di simile, facevano venire uomini stranieri, come medici o purificatori secondo un'indicazione dell'oracolo pitico. Fecero, dunque, venire Terpandro, Taleta, Tirteo, il cidoniate Ninfeo e Alcmane. Era infatti lido*”). Si veda, a riguardo, anche Barbantani 1993, 87. Peraltro, il dato Λυδὸς γὰρ ἦν è da alcuni (e. g. Hercher, Ed. Ael., Leipzig 1866, II, p. 137) ritenuto una glossa inclusa nel testo (cfr. Calame 1983, 8).

<sup>64</sup> Il computo delle Olimpiadi e la possibilità di associare a ciascuna di esse una data assoluta – segnatamente nel caso della storia del Peloponneso – sarà oggetto di discussione in uno dei prossimi paragrafi.

<sup>65</sup> Si veda, a riguardo, Mosshammer (1979, 97-101) il quale fa notare che tra il lavoro di Ellanico di Lesbo e la *Cronaca* di Eusebio corrono circa sette secoli.

abbiamo accennato poco sopra è intimamente legata a questo lungo percorso di formazione, i cui singoli momenti tenderemo di affrontare contestualmente ai problemi che ciascuna delle fonti solleva.

### 1.2.1. Il ruolo di P. Oxy. 2390, fr. 2, col. II allo scopo di fornire una datazione di Alcmane.

Alcm. fr. 5 (2) PMG, col. I, 13-22 (= fr. 80d-f C = P. Oxy. 2390, fr. 2 col. II, 13-22)<sup>66</sup>:

νὺν δ' ἴομες τῷ δαίμονος  
ἔω(ς) τοῦ παι[δῶν] ἀρίσταν· Λεωτυχίδα  
15 Λ]ακεδαι[μονί]ωγ βασιλεύς. ἄδηλον δὲ  
[ θ]υγάτηρ ἢ Τιμασιμβρότα  
[ ],αι τίνος. φῦλν δ' ἔοικεν  
[ παιδὶ ξανθῷ Πολυδῶ[ρ]ω[  
[ ] Λεωτυχίδα υἱός ἐστι τοῦ  
20 Λακεδαιμονίων] βασιλέ[ω]ς· [το]ῦ δ' Εὐρυκ[ρ]ά-  
τ- Πολύδ]ωρος καὶ Τιμ[ασιμ]βρότα  
θυγά[τηρ].

#### 1.2.1.1. Le varie proposte di sistemazione testuale.

Fornire – seppur brevemente – alcuni cenni sui vari tentativi di sistemazione testuale di questo frammento papiraceo (fin dalla sua pubblicazione da parte di Lobel nel vol. XXIV della raccolta dei Papiri di Ossirinco) non deve apparire un semplice atto dovuto alla filologia testuale che si è sforzata di restituirci le informazioni in esso contenute con il maggior grado di verosimiglianza e precisione. Accanto a Leotyichida I, infatti, troviamo anche alcuni altri personaggi (Τιμασιμβρότα r. 16; Πολυδῶ[ρ]ω[ r. 18; Εὐρυκ[ρ]ά-|τ- rr. 20-21) di cui il commentario restituisce – integralmente o solo parzialmente – il nome (segnatamente Timasimbrotta, la quale verosimilmente era il personaggio centrale del componimento – il cui ruolo, tuttavia, non possiamo analizzare nel dettaglio in questa sede), o che – nel testo superstite – vengano definiti tramite una perifrasi (Λεωτυχίδα υἱός, r. 19).

In particolare per gli scopi di datazione che qui ci poniamo, oltre a fornire una datazione per il regno di Leotyichida I – il che tenderemo di fare nelle prossime pagine – determinare l'identità di questi personaggi rappresenta un problema essenziale proprio ai fini della possibilità di datare Alcmane, in quanto, ad esempio, poter determinare o meno con esattezza una certa filiazione tra due personaggi a cui si allude nel testo permette di scorrere più o meno in basso il numero delle generazioni e quindi anche di ammettere una datazione più o meno bassa per il poeta che componeva (il quale resta contemporaneo o successivo all'epoca del diarca a noi noto).

Nondimeno, non è possibile riportare nel dettaglio ciascuna delle scelte operate dai singoli editori che si sono confrontati con questo frammento. Riportiamo, pertanto, la proposta di sistemazione del

<sup>66</sup> **CRIT:** 15. suppl. Lobel 1957 16. suppl. Lobel 1957, πότερον τούτου θ]υγάτηρ West 1965, τίνος ἐστι θ]υγάτηρ Harvey 1967 17. ἢ ἐτέρου μέμνηται West 1965, καὶ τίς ὁ υἱός κ]αὶ Harvey 1967 19. [Ἰπποκρατίδας] Λ. Page 1959 e 1962, Εὐρυκρατίδας] Ἀναξάνδρου Barrett 1961 20. suppl. Lobel 1957, [το]ῦ δ' probavit Page 1959, Εὐρυκ[ρ]ά-suppl. e. g. Lobel 1957 21. suppl. Lobel 1957, υἱός Πολύδ]ωρος Barrett 1961, πατήρ Πολύδ]ωρος West 1965, quod recusaverat Lobel 1957 21-22. suppl. Lobel 1957.

**Edizioni:** Lobel 1957, 53-55; Page PMG 1962, 22-23; Page SLG 1974, 156; Calame 1983, 102-04; Campbell 1988, 388-91; Davies PMGF 1991, 11-12, 50-51; Römer 2013, 59-63.

**Studi:** Janni 1959; Davison 1961; Barrett 1961; West 1965; Harvey 1967; Schneider 1985; West 1992.

frammento avanzata da F. D. Harvey (1967, 62-73) – quella che più largamente è stata accettata dagli editori del papiro negli anni successivi (Martin West è una delle eccezioni) – il cui testo, ad esempio, Page pubblicherà nel *Supplementum (i 15 seqq. ingeniose suppl. et interpr. F. D. Harvey, JHS, 1967, 66; Page 1974, 156)*, rivedendo anche radicalmente le proprie proposte avanzate in precedenza (Page 1959; Page 1962 PMG)<sup>67</sup>. Il testo con le integrazioni di Harvey è quello che sarà stampato anche da Davies (PMGF 1991, 12) allorché riporta queste righe del papiro tra le testimonianze sul nostro poeta (Alcm. TA 10a)<sup>68</sup>.

Attenendoci al testo del papiro, dunque, l'elemento di novità (nonché di utilità per i nostri scopi) rappresentato dal contributo di Harvey (1967, 663-69) alla comprensione del testo del papiro, consiste essenzialmente nel fatto che:

- ἄδηλον δὲ debba riferirsi a qualcosa che segue, in quanto difficilmente il commentatore avrebbe dubitato che Λεωτυχίδα fosse un Λακεδαι[μονί]ω βασιλεύς; rr. 14-15 – soprattutto se richiamiamo alla mente le testimonianze di Plutarco (*Mor.* 224c e *Lyc.* 13, 7,

<sup>67</sup> Il testo sistemato da Harvey (1967, 66) – di cui Page SLG 1974 pubblica soltanto le rr. 15-22 (laddove Harvey effettua le integrazioni più numerose e consistenti rispetto a quanto tradito o già integrato da altri), ma che noi riportiamo integralmente (rr. 13-22) – è il seguente:

νῦν δ' ἴομες τῷ δαίμονος

15 ἔω(ς) τοῦ παιδῶν] ἀρίσταν· Λεωτυχίδα  
 Λακεδαι[μονί]ω βασιλεύς. ἄδηλον δὲ  
 τίνος ἐστὶ θυγάτηρ ἢ Τιμασιμβρότα  
 καὶ τίς ὁ υἱὸς καὶ τίνος. φῶν δ' ἔ[οικ]εν  
 Εὐρυκρατέος παιδὶ ξανθῷ Πολυδώ[ρ]ωι·  
 Ἴπποκρατίδα] Λεωτυχίδα υἱὸς ἐστὶ τοῦ

20 Λακεδαιμονίων] βασιλέ[ω]ς· [το]ῦ δ' Εὐρυ[κρά]-  
 τος υἱὸς Πολύδ[ω]ρος καὶ Τιμ[ασιμ]βρότα  
 θυγά[τηρ].

«Ma adesso andiamo ... della divinità» fino a «la migliore dei suoi figli». Leotyichida è un re degli Spartani. Non è chiaro di chi sia figlia Timasimbrotta e chi sia il figlio e di chi. «Per natura somiglia a Polidoro, il biondo figlio di Eurykrate»: Hippocratida è figlio del re dei Lacedemoni Leotyichida; il figlio di Eurykrate è Polidoro e Timasimbrotta la figlia.»

Pertanto, Harvey propone di sistemare il testo delle rr. 15-16 come segue: ἄδηλον δὲ [τίνος ἐστὶ θυγάτηρ ἢ Τιμασιμβρότα, ipotizzando anch'egli che l'incertezza del commentatore riguardasse la paternità di Timasimbrotta (che il commentatore risolverebbe citando il lemma successivo contenuto nelle rr. 17-18 – φῶν δ' ἔ[οικ]εν [ ] [ ]αιδὶ ξανθῷ Πολυδώ[ρ]ωι – da cui emerge, nella ricostruzione di Harvey, che [το]ῦ δ' Εὐρυ[κρά]τους υἱὸς Πολύδ[ω]ρος καὶ Τιμ[ασιμ]βρότα, rr. 20-21), e proponendo di integrare la lacuna al r. 17 immaginando che il commentatore sollevi altre due questioni riguardanti ulteriori relazioni di parentela tra questi personaggi, questioni alle quali si fornirebbe la spiegazione nelle righe immediatamente successive. Avremmo pertanto (rr. 15-17): ἄδηλον δὲ [τίνος ἐστὶ θυγάτηρ ἢ Τιμασιμβρότα [καὶ τίς ὁ υἱὸς καὶ τίνος (“Non è chiaro di chi sia figlia Timasimbrotta e chi sia il figlio e di chi.”). Essendo piuttosto agevole, secondo Harvey, ripristinare il nome di Polidoro anche al r. 21, in quanto esso è presente nel secondo lemma del commentario, la possibilità di ripristinare alle rr. 20-21 il nome di Eurykrates – figlio di Polidoro e suo successore sul trono Agiade – diviene la soluzione più naturale, anche in considerazione di θυγά[τηρ] (r. 22) in riferimento a Timasimbrotta. Tutto questo da una parte induce Harvey a ripristinare il nome di Eurykrate anche al r. 18 (Εὐρυκρατέος), come genitivo dipendente da παιδὶ, e d'altra parte consente anche di accettare nella lacuna del r. 19 il nome di Hippocratida quale Λεωτυχίδα υἱός. Harvey, pertanto, immagina che il lemma delle rr. 17-18 stabilisse un confronto (espresso dal probabile ἔ[οικ]εν, r. 17) tra la παιδῶν] ἀρίσταν Timasimbrotta e il fratello di costei Polidoro. La menzione di Hippocratida, dunque, si richiederebbe esclusivamente al fine di rispondere ad una delle domande che il commentatore si pone alle rr. 15-17, e il paragone è tutto interno alla famiglia agiade di Eurykrate.

<sup>68</sup> Ad ogni modo Davies, in quest'ultimo caso, non stampa il dativo al r. 18, lasciando la lacuna e quindi l'incertezza (anche se la sistemazione del testo che egli stampa di fatto richiede il dativo), mentre nell'editare questo stesso papiro tra i frammenti (Alcm. fr. 5.2 col. ii, 13-22 PMGF) Davies riproduce essenzialmente il testo con le lacune stampato da Page 1962 PMG.

ricordate e. g. da Barrett 1961, 688-89)<sup>69</sup> proprio sul diarca Leotychida I (le quali – va notato – sono di fatto coeve agli anni del nostro papiro, II secolo della nostra era)<sup>70</sup>;

- dunque, la notizia di Erodoto (8, 131) secondo cui, dei personaggi che egli elenca, πλὴν τῶν δυῶν τῶν μετὰ Λευτυχίδεα πρώτων καταλεχθέντων, οἱ ἄλλοι βασιλεῖς ἐγένοντο Σπάρτης, confermerebbe lo *status* regale di Leotychida I e allo stesso tempo è un elemento a favore dell'erroneità della successione dei re Euripontidi in Pausania (di questo, ad ogni modo, ci occuperemo in dettaglio in uno dei prossimi paragrafi)<sup>71</sup>.

Uno degli ultimi studiosi ad essersi occupato in modo originale della questione della cronologia di Alcmane è stato Jean Schneider in un contributo della metà degli anni '80 (1985, 1-64)<sup>72</sup>. L'approccio di Schneider (pp. 15-ss.) è alquanto diverso da quello dei suoi predecessori – e complementare ad esso – in quanto i suoi sforzi interpretativi hanno come scopo piuttosto la possibilità di delineare una cronologia per la successione dei diarchi di Sparta – in particolare per il regno di Leotychida I, il cui nome nel papiro è il solo a poter essere identificato con certezza<sup>73</sup>, tra quelli a noi altrimenti noti come nomi di diarchi – e conseguentemente a ciò di poter ricavare una datazione per Alcmane – anziché concentrarsi sulle possibilità di interpretare il testo del papiro, per quanto lacunoso. E' dunque dalla menzione di Leotychida nel papiro che dobbiamo procedere, nonché da un tentativo di definizione dei documenti primari in cui il nome del diarca compariva (le liste spartane dei diarchi), attraverso cui il nome di Leotychida è entrato nella tradizione erudita (storiografica o cronografica che sia).

#### 1.2.1.2. La menzione di Leotychida ai fini della datazione.

Già da questi tentativi di interpretazione, dunque, emerge come, probabilmente, le maggiori possibilità di definire in termini cronologici l'attività (e la vita) del nostro poeta e di delinearne lo svolgimento si leghino strettamente alla possibilità di stabilire una cronologia per i diarchi nel loro succedersi al potere e, soprattutto, per ciò che pertiene al nostro caso particolare, alla possibilità di

---

<sup>69</sup> Queste due testimonianze sono interessanti piuttosto per inquadrare la personalità del re Euripontide che non per determinarne la cronologia. Riteniamo, ad ogni modo, di riportare il passo di **Plut. Lyc. 13, 7** (ἐκ δὲ ταύτης τῆς συνηθείας φασὶ καὶ Λεωτυχίδην τὸν πρεσβύτερον ἐν Κορίνθῳ δειπνοῦντα, καὶ θεασάμενον τῆς στέγης τοῦ οἴκου τὴν κατασκευὴν πολυτελεῆ καὶ φατνωματικὴν, ἐρωτῆσαι τὸν ξένον εἰ τετράγωνα παρ' αὐτοῖς τὰ ξύλα φύεται) “Essendo abituato in questo modo, si racconta che Leotychida il Vecchio, invitato a pranzo a Corinto, e osservando l'apparato sfarzoso e a cassettoni del soffitto della casa, domandò al suo ospite se presso di loro nascessero alberi quadrangolari”

<sup>70</sup> Su queste stesse testimonianze anche Huxley (1962 [1970], 117 n. 253) basa la propria argomentazione a favore dell'esistenza di un Leotychida di *status* regale durante il VII secolo, distinto dal più noto Leotychida II del V secolo.

<sup>71</sup> Constatando, in realtà, la genuinità di entrambe le liste.

<sup>72</sup> Si tratta, pertanto, di un contributo tenuto in considerazione, tra gli editori recenti da me consultati, solo da Davies (PMGF 1991, 12; il quale non propone alcuna soluzione originale, ma tutto ciò che si limita ad annotare sulla questione [p. 12] è quanto segue: *ex hoc fragmento nostrum mortuo vel potius regnante Leotychida floruisse conicere licet: vid. Harvey p. 69; de Leotychidae autem aetate valde ambiguitur: cf. quae scripsit Schneider, pp. 16 sqq. qui nostrum aequalem Tyrtaeo fuisse credit (p. 55).*)<sup>72</sup> e da West 1992 (e. g. Römer 2013 non sembra farne menzione alcuna). È altrettanto singolare che nemmeno Cartledge, nella seconda edizione aggiornata della sua maggiore opera storica su Sparta (Cartledge 1979 [2001]), ne faccia menzione.

<sup>73</sup> Nondimeno, Schneider (in ragione anche della scarsa attestazione, nelle fonti di cui disponiamo, dei nomi di Euripontidi sui quali Erodoto e Pausania sono in disaccordo) contempla l'ipotesi che il nome di Leotychida non comparisse nel componimento di Alcmane, ma che il commentatore avesse riconosciuto in Leotychida un re al quale Alcmane si riferiva con una perifrasi. Benché io ritenga alquanto improbabile questa possibilità, i due esempi plutarchei, ai quali abbiamo fatto riferimento (**Mor. 224c** e **Lyc. 13, 5**), dimostrano la presenza tra il I e il II secolo della nostra era perlomeno di una tradizione antiquaria erudita sul passato di Sparta alla quale eventualmente il nostro commentatore poteva attingere per identificare un personaggio non meglio definito e che trovava un riscontro molto più antico nella menzione di Leotychida I da parte di Erodoto.

associare la permanenza in carica di ciascun sovrano con uno dei pochi eventi di cui abbiamo notizia per la storia più arcaica di Sparta – anche quando ciò sia fatto non in termini esatti, ma riducendo al minimo il grado di approssimazione. Nel caso particolare, accettando (almeno provvisoriamente) la possibilità che Leotycho I fosse uno dei diarchi di Sparta, e che egli fosse stato effettivamente impegnato in quella che a noi è nota come la *Seconda Guerra Messenica* di età arcaica, allo scopo di determinare l'affidabilità di ciascuna di queste due informazioni, dobbiamo innanzitutto vagliare la genesi, la natura e, soprattutto, la funzione dei documenti in cui, in primo luogo, il nome di Leotycho I compare – le liste genealogiche tramandateci dalle fonti storiche (Erodoto e Pausania)<sup>74</sup>.

#### *1.2.1.2.1. La genesi e la natura delle genealogie regali quali ci appaiono in Erodoto. Il criterio genealogico quale strumento di calcolo del tempo.*

Se, a partire dalla II metà del V secolo a. C. e proseguendo in età ellenistica, le genealogie dinastiche saranno uno degli strumenti grazie ai quali gli eruditi che si dedicheranno alla cronologia – ad esempio Eratostene di Cirene o Apollodoro di Atene – elaboreranno ciascuno il proprio modello di cronologia universale (che, in tal senso, si propone di essere in sé stesso coerente e “affidabile”), al momento in cui Erodoto scrive questo processo di elaborazione è ancora lungi dal prendere avvio e trova forse in lui non tanto il primo sistematore, quanto semmai il primo raccoglitore.

Solo successivamente – proprio attraverso l'associazione dei nomi di ciascuna di queste liste genealogiche con quelli presenti in altre di tipo affine (ad esempio, le liste di sacerdoti di santuari<sup>75</sup>) provenienti da altri luoghi (sincronizzando, ad esempio, nomi di due differenti liste con un evento storico ampiamente noto<sup>76</sup>), o con liste basate su criteri, ad esempio, di tipo annalistico (liste di

---

<sup>74</sup> Tutt'altro che ingiustificato, in tal senso, era l'invito di Davison (1961 [1968], 177-79) il quale, sulla base di un confronto tra le liste di Erodoto e le informazioni discordanti di Rhiano e Pausania – ed anche in considerazione della possibilità che, in presenza di più di un re con lo stesso nome (Leotycho I e II), Pausania non aveva trovato soluzione migliore che cassare il nome del re più anziano – invitava innanzitutto ad una certa cautela nell'utilizzare le liste di successione dei re Euripontidi sulle quali, per un'epoca così alta, *we have not yet discovered all that there is to know*. Questa è sostanzialmente anche l'osservazione di Asheri (2003 [2010], 133) che – pur accettando la figura di Teopompo come la prima che abbia spessore storico – ritiene fededegne le liste erodotee soltanto a partire dai diarchi di VI-V secolo, interpretando la successione dei diarchi delle età più antiche essenzialmente quale espressione dell'interesse dei due casati a collegare l'origine del proprio lignaggio al capostipite Eracle. D'altra parte, anche a proposito della lista degli Euripontidi in Paus. 3, 7, 1-9 (con particolare riferimento alla discrepanza di questa rispetto a quella di Hdt. 8, 131), Musti e Torelli (1991<sup>1</sup> [2008], 180-81) sottolineano il carattere il più delle volte orale – e in ogni caso *marcatamente locale* (anche quando Pausania attinga a fonti scritte, le quali Musti e Torelli ritengono espressione delle tradizioni locali spartane) – delle testimonianze su cui il Periegeta aveva basato la propria informazione sui luoghi che visita e di cui si occupa nella propria opera.

<sup>75</sup> È il caso della lista delle sacerdotesse di Argo redatta da Ellanico di Lesbo. A riguardo si veda, di recente, Möller 2001.

<sup>76</sup> Per l'età arcaica è il caso della presa di Sardi da parte dei Persiani, fissata all'Ol. 58.3 (546) e coincidente con la fine del regno di Creso. In questa informazione, ad esempio, notiamo dati cronologici di tre tipi differenti:

- una datazione olimpica;
- l'associazione a quella data Olimpiade di una data assoluta;
- la fine del regno di un particolare dinasta, il quale si inserisce in una data lista di sovrani succedutisi sul trono presumibilmente di padre in figlio.

In base alle notizie ricavabili dalle fonti di cui disponiamo, è possibile a noi (come lo è stato ai cronografi di età antica) sincronizzare un momento particolare del regno di un dinasta con un dato particolare momento del regno del dinasta regnante in un altro luogo (per il mondo greco, e. g. i diarchi spartani o un esponente di una data dinastia di tiranni, e. g. Periandro di Corinto), ricavabile quest'ultimo dalla posizione che quel dinasta occupa all'interno della lista in cui si trova inserito. Si tratta, tuttavia, di operazioni intellettuali che sono opera di eruditi di epoche successive alle fasi incipitarie della cronologia di cui qui ci occupiamo.

magistrati – quali gli efori<sup>77</sup> o gli arconti<sup>78</sup> – liste di vincitori di agoni di vario genere<sup>79</sup>) – sarà possibile elaborare un sistema cronologico articolato, proprio a partire da una particolare lista ordinata (il che non necessariamente comporta una numerazione assoluta) di vincitori – quella dei vincitori olimpici redatta da Ippia d'Elide (II metà del V secolo, appunto) quale elenco di nomi a cui (soltanto successivamente, con Filisto<sup>80</sup> – e poi con Timeo, ed Eratostene<sup>81</sup>) viene abbinato un dato numero di Olimpiade<sup>82</sup> – che sarà possibile applicare a ciascun momento una datazione precisa in base ad un computo univoco, e stabilire dunque un calcolo univoco della distanza temporale tra personaggi ed eventi.

In Erodoto, invece, tutto questo materiale proveniente dal lavoro degli autori di storie locali a lui precedenti appare ancora alquanto irrelato reciprocamente, e utilizzato in una funzione che talvolta (è esattamente il caso dei diarchi spartani) ai nostri occhi di lettori moderni appare lontana da una di tipo cronologico cui siamo abituati<sup>83</sup>. Il caso delle liste genealogiche degli antenati di due dei diarchi spartani, rispettivamente di Leonida (Hdt. 7, 204, per il casato degli Agiadi)<sup>84</sup> – in occasione della battaglia delle Termopili – e di Leotychida II (Hdt. 8, 131, per il casato degli Euripontidi; cfr. *infra*) – in occasione del radunarsi ad Egina della flotta al comando del diarca spartano – a prima vista sembrano avere quasi una funzione accessoria.

Tuttavia, la posizione quasi incidentale delle due genealogie dei diarchi di Sparta pertiene, appunto, alla natura e alla funzione originaria per cui queste liste sono nate e a ciò che esse originariamente rappresentano – vale a dire una forma di registrazione (originariamente mnemonica) ad uso locale, in una società che pensava se stessa con le forme proprie dell'oralità ed affidava alla custodia di pochi individui (magistrati, aristocratici, poeti) la conservazione di suddetta memoria<sup>85</sup>. Il fatto che successivamente le liste dei diarchi di Sparta, come quelle degli arconti di Atene (o le liste dei vincitori olimpici redatte da Ippia d'Elide), assurgeranno a dignità di documenti di primaria a scopi

---

<sup>77</sup> Quella, ad esempio, redatta da Carone di Lampsaco parallelamente alle liste dei re di Sparta, nella sua opera denominata *Prytaneis* (FrGrHist III, 262; cfr. den Boer 1954, 33-35; Mosshammer 1979, 89-92).

<sup>78</sup> Mosshammer (1979, 88) fa notare che la più antica risale al 420 a. C. e il primo a farne uso per fini cronologici è Ellanico di Lesbo (FrGrHist 323 a)

<sup>79</sup> È il caso dei vincitori delle *Carnee* redatti da Ellanico di Lesbo, nonché della stessa lista dei vincitori olimpici redatta da Ippia d'Elide

<sup>80</sup> *FGrHist* 556 F 2.

<sup>81</sup> Si veda den Boer 1954, 43-44; Mosshammer 1979, 87-93, *passim*.

<sup>82</sup> Cfr. Plut. *Numa* 1, 6 (= FGH 6 F 2 e 416 F3 = Ippia F 3 Untersteiner). Della variabilità della numerazione olimpica (di cui ci testimonia anche la scarsa fiducia che Plutarco, *ibidem*, riponeva nell'opera di Ippia) ci occuperemo poco oltre esaminando alcuni dati di cronologia presenti nel resoconto delle Guerre Messeniche in Pausania. La prima prova dell'applicazione di un sistema numerato di Olimpiadi è in un frammento di Filisto (V sec. a. C.; *FGrHist* 556 F2). Si veda Mosshammer 1979, 86

<sup>83</sup> Per i criteri cronologici adottati da Erodoto, si vedano, oltre ad Asheri 1988 (1999), Meyer (1892, 153-88), Hammond 1955; Strasburger 1956, den Boer 1967 e, da ultimo, Rhodes 2003. Sulla cronologia erodotea con particolare riferimento ai re euripontidi, si veda e. g. Huxley (1962 [1970], 19).

<sup>84</sup> **Hdt. 7, 204** (Τούτοισι ἦσαν μὲν νῦν καὶ ἄλλοι στρατηγοὶ κατὰ πόλιν ἐκάστων, ὁ δὲ θωμαζόμενος μάλιστα καὶ παντὸς τοῦ στρατεύματος ἡγεόμενος Λακεδαιμόνιος ἦν Λεωνίδης ὁ Ἀναξανδρίδου τοῦ Λέοντος τοῦ Εὐρυκρατίδου τοῦ Ἀναξάνδρου τοῦ Εὐρυκράτους τοῦ Πολυδώρου τοῦ Ἀλκαμένους τοῦ Τηλέκλου τοῦ Ἀρχέλου τοῦ Ἠγησίλου τοῦ Δορύσσου τοῦ Λεωβώτεω τοῦ Ἐχεστράτου τοῦ Ἥγιος τοῦ Εὐρυσθένης τοῦ Ἀριστοδήμου τοῦ Ἀριστομάχου τοῦ Κλεοδαίου τοῦ Ὑλλου τοῦ Ἡρακλέος, κτησάμενος τὴν βασιλιήν ἐν Σπάρτῃ ἐξ ἀπροδοκῆτου).

<sup>85</sup> Come vedremo, a Sparta, questo è anche il caso di alcune leggi essenziali – la cui conservazione dobbiamo ritenere che fosse ottenuta piuttosto attraverso la loro costante osservanza da parte dei cittadini, come è ben testimoniato da Senofonte (*Lakedaimonion Politeia*) e da Plutarco (*Vita di Licurgo*).

storici e cronologici<sup>86</sup> dipende dall'importanza che le due città antagoniste e il santuario di Olimpia assumeranno nel mondo greco.

Coerentemente, invece, con la funzione originaria di queste liste (così come di quella degli efori di cui ci occuperemo poco oltre), il legame stesso tra memoria locale e lignaggi dinastici aristocratici pone la questione della possibilità che queste stesse famiglie – in perenne conflitto reciproco (Hdt. 6, 52, 8) – potessero manipolare a proprio vantaggio e a svantaggio dell'altra questa stessa memoria. Un caso eccellente è, precisamente, l'appartenenza di Licurgo – all'interno delle fonti – ora ad una ed ora all'altra delle due famiglie regali<sup>87</sup>. Questo, dunque, pone innanzitutto il problema della affidabilità delle genealogie dei diarchi – soprattutto per le fasi più antiche – e, nel caso particolare, la necessità di vagliare l'attendibilità delle liste fornite da Erodoto (anche in considerazione della diversa redazione presente in Pausania per la lista degli Euripontidi).

I problemi che ho cercato di mettere in evidenza in queste premesse si pongono con particolare evidenza nel caso delle nostre liste, in quanto – se in altri casi Erodoto mette in atto alcuni primi tentativi di cronologia facendo affidamento su una serie di sincronismi (per cui Mosshammer, 1979, 105 descrive Erodoto come un ponte tra il lavoro dei genealogisti a lui precedenti e quello dei primi cronografi annalisti a lui di poco successivi)<sup>88</sup> – noi qui abbiamo un mero elenco di nomi, ed è precisamente al criterio *genealogico* (di cui Erodoto ci dà un saggio in Hdt. 2, 142, occupandosi dei sacerdoti egiziani) che dobbiamo fare affidamento per ricavare da esso una prima forma di scansione cronologica che ci permetta di risalire a ritroso all'età di Leotychida I – sulla base del succedersi delle generazioni, e del computo della durata media di ciascuna di esse in base al numero dei rappresentanti annoverati in essa entro un intervallo dato di tempo (ad esempio, l'intervallo tra lo storico e il capostipite di un particolare lignaggio).

Il computo medio della durata di una generazione sembrerebbe ricavabile dall'affermazione di Erodoto (Hdt. 2, 142, 2) secondo cui tre generazioni di uomini formano un secolo. Da questa affermazione si potrebbe pensare che Erodoto calcolasse la durata di una generazione in 33 anni. In realtà, fa notare Mosshammer (1979, 105-11)<sup>89</sup>, il passo erodoteo andrebbe interpretato con il significato più generale per cui un secolo arriva a toccare tre generazioni umane (senza abbracciarle completamente), per cui quella di 33 anni circa è una durata che non trova un riscontro concreto.

Che le cose stiano in questo modo è dimostrato, appunto, dagli esempi concreti di liste genealogiche presenti in Erodoto. Nel caso specifico che a noi interessa, ad esempio (Hdt. 2, 144), Erodoto pone tra sé stesso ed Eracle – il capostipite delle due dinastie regali di Sparta – la distanza di 900 anni. Se la durata standard di una generazione fosse di 30 anni circa, dovremmo avere un numero di 27 generazioni, e le liste dei dinasti fino a Leotychida II e a Cleomene I dovrebbero contenere 25 nomi

---

<sup>86</sup> Mosshammer 1979, 86

<sup>87</sup> Della possibilità o meno che le liste dei diarchi avessero subito nel tempo delle manipolazioni (come può darsi nel caso delle liste in Pausania) – o che una o un'altra versione si debbano all'avvicinarsi di un casato sull'altro nella posizione dominante si era occupato già Lenschau (1939, 1-12). A proposito degli elementi di storia orale e memoria locale trasmessi dalle Erodoto nelle sue *Storie*, e sull'influenza che il materiale trasmesso oralmente ha avuto sulla foggia stessa dell'opera erodotea nonché su Erodoto stesso come autore di storia, si rimanda a Murray 2001<sup>1</sup> e 2001<sup>2</sup>.

<sup>88</sup> Più precisamente – e in ciò faccio mia la ricostruzione di Mosshammer (1979, 107-08) – Erodoto mette in atto una sorta di sincronismo tra rappresentanti di liste differenti, quando sia possibile associare entrambi ad un evento dato (e. g. una guerra) – spesso ereditando dalle sue stesse fonti delle stime cronologiche, intervalli, sincronismi che già comportano la fusione di tradizioni non perfettamente congruenti tra di loro.

<sup>89</sup> Si veda anche Lloyd 1989 [2004], 359.

(tolte due generazioni circa che intercorrono tra i primi decenni del V secolo e gli anni '30 del secolo medesimo, quando Erodoto scrive)<sup>90</sup>.

Invece nelle due liste che Erodoto ci trasmette, andando a ritroso da Leotychida II e Leonida fino ad Eracle, contiamo complessivamente 21 generazioni che coprono un totale di 840 anni (fino al 470 circa<sup>91</sup>) per cui la durata di una generazione nel caso dei diarchi spartani è di 40 anni. Questa particolare durata della generazione spartana, dunque, non è qualcosa che elabora Erodoto, ma è piuttosto un dato intrinseco della lista stessa che Erodoto attinge dalle proprie fonti. Ne deriva, dunque, che Eracle si colloca tra il 1320 e il 1280 a. C., Teopompo (che Tirteo, come vedremo, associa alla I Guerra Messenica) si colloca tra l'840 e l'800 a. C., e il nostro Leotychida I tra il 680 e il 640. Le date di questi ultimi due diarchi della dinastia Euripontide, dunque, sarebbero anche quelle che la cronologia tradizionale attribuirebbe alle due Guerre Messeniche.

Dell'attendibilità delle fonti di Erodoto, e della possibilità di ricostruire il percorso attraverso cui le liste sono giunte allo storico, ci stiamo per occupare confrontando le liste di Erodoto con quelle contenute in Pausania (segnatamente i nomi della lista Euripontide). Prima di far questo, però, è opportuno notare che la durata di 40 anni per ciascuna generazione adottata nella tradizione spartana non è semplicemente un dato locale, ma verosimilmente è espressione di una tradizione sapienziale che doveva avere un certo prestigio nella Grecia arcaica – una tradizione che, proprio per questo motivo, da un lato dovette essere accolta con favore a Sparta allorché ivi si cominciò ad elaborare una prima forma di memoria sociale epicorica e una prima cronologia sulla base di queste liste<sup>92</sup> e, d'altra parte, come vedremo, entrerà nella tradizione pitagorica delle fasi della vita – verosimilmente ereditata, tra gli altri, da Aristosseno di Taranto<sup>93</sup> e, per il tramite di questi, espressa nel criterio delle *akmai* di Apollodoro di Atene da un lato e implicato nelle “genealogie” dei poeti riportate nel *De Musica* pseudo-plutarco dall'altro.

#### 1.2.1.2.2. *La discrepanza in Erodoto e in Pausania nella lista degli Euripontidi.*

Un problema ulteriore – ed uno di quelli centrali – con cui gli interpreti del papiro, si sono dovuti confrontare nel fornire una propria ipotesi interpretativa, è il disaccordo tra i due principali testimoni (Erodoto e Pausania) di cui disponiamo proprio a proposito della dinastia Euripontide – di cui Leotychida I era un rappresentante – in quanto, se Erodoto (Hdt. 8, 131, 2)<sup>94</sup> menziona

<sup>90</sup> Anche se dobbiamo chiederci se Erodoto – quando dice “fino a me” – non si riferisca ad un altro momento della sua vita, quale può essere la nascita.

<sup>91</sup> Le due date riguardanti le fasi finali della biografia di Leotychida sono la sua deposizione dal trono Euripontide (476 a.C.) e la sua morte (469 a. C.)

<sup>92</sup> A proposito di questa cronologia tradizionale basata su un computo di 40 anni per ciascuna generazione – ed ereditata verosimilmente da quella veterotestamentaria – si veda Asheri (1988 [1999], xxxix-xl). In generale, si veda anche Meyer (1892, 153-88). Va notato, con Mosshammer (1979, 109), che gli stessi intervalli di tempo che Erodoto pone tra sé e i capostipiti mitici dei vari lignaggi derivano da una tradizione mitografica di cui è impossibile ricostruire gli sviluppi, ma che verosimilmente era differente da quella che trasmetteva le liste degli Eraclidi. Una terza tradizione indipendente da queste prime due era quella che trasmetteva la genealogia degli Eraclidi di Lidia. Su quest'ultima tradizione e sulla formazione delle liste degli eraclidi di Lidia, si veda e. g. Talamo 1979.

<sup>93</sup> A proposito dell'educazione pitagorica di Aristosseno di Taranto si veda, in particolare, Visconti 1999 (segnatamente le pp. 44-49), il quale peraltro (p. 88) evidenzia il legame per noi interessante tra le caratteristiche della cultura spartana di età arcaica e il *bios pythagorikos*, richiamandosi – tra gli altri – agli studi già di Ollier (1933, 197-206) e Tigerstedt (1965, 296-99).

<sup>94</sup> **Hdt. 8, 131, 2** (Στρατηγός δὲ καὶ ναύαρχος ἦν Λευτυχίδης ὁ Μενάρεος τοῦ Ἴγηςίλειω τοῦ Ἴπποκρατίδew τοῦ Λευτυχίδew τοῦ Ἀναξίλειω τοῦ Ἀρχιδίημου τοῦ Ἀναξανδρίδew τοῦ Θεοπόμπου τοῦ Νικάνδρου τοῦ Χαρίλειω τοῦ Εὐνόμου τοῦ Πολυδέκτεω τοῦ Πρυτάνιος τοῦ Εὐρυφώντος τοῦ Προκλέος τοῦ Ἀριστοδήμου τοῦ Ἀριστομάχου τοῦ Κλεοδαίου τοῦ Ὑλλου τοῦ Ἡρακλέος, ἐὼν

chiaramente Leotychida I tra coloro che (così sembrerebbe) si sono succeduti sul trono Euripontide, Pausania (Paus. 4, 15, 2-3 = Rhian. *FGrHist.* 265 F 43)<sup>95</sup> non solo non ne fa menzione alcuna, ma ritiene palesemente erroneo il dato che egli attinge dai *Messenika* di Rhiano di Bene, secondo cui un re di nome Leotychida sarebbe stato in carica ai tempi della II Guerra Messenica, sostituendo il nome di Leotychida I con quello di Anassidamo (si veda anche Paus. 3, 7, 5-6)<sup>96</sup>.

---

τῆς ἐτέρης οἰκίης τῶν βασιλέων. Οὗτοι πάντες, πλὴν τῶν ἐπτά τῶν μετὰ Λευτυχίδα πρώτων καταλεχθέντων, οἱ ἄλλοι βασιλεῖς ἐγένοντο Σπάρτης).

“*Stratego e navarco era Leotychida, figlio di Menares, figlio di Agesilao, figlio di Ippocratida, figlio di Leotychida, figlio di Anassilao, figlio di Archidamo, figlio di Anassandrida, figlio di Teopompo, figlio di Nicandro, figlio di Charilao, figlio di Eunomo, figlio di Polidette, figlio di Prytanis, figlio di Euriponte, figlio di Procle, figlio di Aristodemo, figlio di Aristomaco figlio di Cleodeo, figlio di Illo, figlio di Eracle, essendo membro dell’altro casato regio. Tutti costoro, eccetto i sette elencati per primi dopo Leotychida, furono re di Sparta*”.

<sup>95</sup> Paus. 4, 15, 2-3: ἐν δὲ Λακεδαίμονι οἱ τινες τῆνικαῦτα ἔτυχον βασιλεύοντες, Τυρταῖος μὲν τὰ ὀνόματα οὐκ ἔγραψε, Ῥιανὸς δ’ ἐποίησεν ἐν τοῖς ἔπεισι Λεωτυχίδην βασιλέα ἐπὶ τοῦδε εἶναι τοῦ πολέμου. Ῥιανῶ μὲν οὖν ἔγωγε οὐδαμῶς κατὰ γε τοῦτο συνθήσομαι· Τυρταῖον δὲ καὶ οὐ λέγοντα ὁμῶς εἰρηκέναι τις ἂν ἐν τῷδε ἠγοίτο. ἐλεγεία γὰρ ἐς τὸν πρότερόν ἐστιν αὐτῷ πόλεμον·

ἄμφ’ αὐτῇ δ’ ἐμάχοντ’ ἐννέα καὶ δέκ’ ἔτη  
νωλεμέως, αἰεὶ ταλασίφρονα θυμὸν ἔχοντες,  
αἰχμηταὶ πατέρων ἡμετέρων πατέρες.

δῆλα οὖν ἐστὶν ὡς ὕστερον τρίτη γενεᾷ τὸν πόλεμον οἱ Μεσσηνιοὶ τόνδε ἐπολέμησαν, ἀποδείκνυσί τε τοῦ χρόνου τὸ συνεχὲς βασιλεύοντας τῆνικαῦτα ἐν Σπάρτῃ Ἀναξάνδρον Εὐρυκράτους τοῦ Πολυδώρου, τῆς δὲ οἰκίας τῆς ἐτέρας Ἀναξίδαμον Ζευξίδαμου τοῦ Ἀρχίδαμου τοῦ Θεοπόμπου. κατέβην δὲ ἐς ἀπόγονον Θεοπόμπου τέταρτον, ὅτι Ἀρχίδαμος ὁ Θεοπόμπου προαπέθανε τοῦ πατρὸς καὶ ἐς Ζευξίδαμον υἱοῦν ὄντα ἡ Θεοπόμπου περιήλθεν ἀρχή. Λεωτυχίδης δὲ μετὰ Δημάρατον βασιλεύσας φαίνεται τὸν Ἀρίστωνος Θεοπόμπου δὲ Ἀρίστων ἀπόγονος ἔβδομος.

“*Tirteo non riporta i nomi di coloro che si trovarono a regnare a Sparta, ma nel suo poema Rhiano dice che al tempo di questa guerra era re Leotychida. Ebbene, non converrò affatto con Rhiano su questo punto. Qualcuno, invece, su questa questione, potrebbe ritenere che Tirteo, benché non ne parli esplicitamente, ne abbia comunque fatto menzione. Ci sono, infatti, alcuni suoi versi elegiaci riguardanti la prima guerra:*

«*per lei combatterono diciannove anni  
senza mai tregua, persistendo tenaci nell’animo,  
armati di lancia i padri dei nostri padri;  
ma nel ventesimo anno quelli, abbandonando i fertili campi,  
fuggirono dalle ampie vette dell’Ithome*».

È chiaro, dunque, che i Messeni combatterono questa guerra nella terza generazione dopo la prima, e la sequenza temporale mostra che a quel tempo a Sparta regnavano Anassandro, figlio di Euricrate, figlio di Polidoro e – dell’altro casato – Anassidamo, figlio di Zeuxidamo, figlio di Archidamo, figlio di Teopompo. Sono sceso fino al quarto discendente di Teopompo, poiché Archidamo, figlio di Teopompo, morì prima del padre e il potere di Teopompo passò a Zeussidamo che ne era il nipote. Risulta, invece, che Leotychida regnò dopo Demarato, figlio di Aristone, ma Aristone è il settimo discendente di Teopompo.”

Per completezza, riporto anche Paus. 3, 3, 4 (lista degli Agiadi): ἐπὶ μὲν δὴ Εὐρυκράτους τοῦ Πολυδώρου βασιλεύοντος Μεσσηνιοὶ τε ἠνεῖχοντο ὑπήκοοι Λακεδαιμονίων ὄντες καὶ παρὰ τοῦ δήμου τοῦ Ἀργείων οὐδὲν σφισιν ἀπήντησε νεώτερον· ἐπὶ δὲ Ἀναξάνδρου τοῦ Εὐρυκράτους – τὸ γὰρ χρεῶν ἤδη Μεσσηνίους ἤλαυνεν ἐκτὸς Πελοποννήσου πάσης – ἀφίστανται Λακεδαιμονίων οἱ Μεσσηνιοὶ. καὶ χρόνον μὲν ἀντέσχον πολεμοῦντες· ὑπόσπονδοι δὲ ὡς ἐκρατήθησαν ἀπήσαν ἐκ Πελοποννήσου, τὸ δὲ αὐτῶν ἐγκαταλειφθὲν τῇ γῆ Λακεδαιμονίων ἐγένοντο οἰκέται πλὴν οἱ τὰ ἐπὶ τῇ θαλάσῃ πολίσματα ἔχοντες.

“*Durante il regno di Euricrate, figlio di Polidoro, i Messeni accettarono di essere sottomessi ai Lacedemoni, e dal popolo argivo non derivò loro alcun nuovo problema. Sotto Anassandro, figlio di Euricrate – il destino, infatti, già spingeva i Messeni fuori da tutto il Peloponneso – i Messeni si ribellarono ai Lacedemoni. E per un certo tempo resistettero nella guerra: ma quando furono sconfitti, secondo dei patti, partirono dal Peloponneso, mentre quelli di loro che furono lasciati nella regione divennero servi degli spartani, eccetto coloro che dimoravano nelle città sul mare.*”

<sup>96</sup> Paus. 3, 7, 5-6: Θεοπόμπου δὲ τὸν Νικάνδρου βασιλεύσαντα μετὰ Νικάνδρον μέλλει καὶ αὐθις ὁ λόγος μοι προσθήσειν προελθόντι ἐς τὴν Μεσσηνίαν συγγραφῆν. Θεοπόμπου δὲ ἔτι ἔχοντος τὴν ἀρχὴν ἐν Σπάρτῃ γίνεται καὶ ὁ περὶ τῆς Θυρεάτιδος καλουμένης χώρας Λακεδαιμονίοις ἀγὼν πρὸς Ἀργείους, Θεοπόμπου δὲ αὐτὸς οὐ μετέσχε τοῦ ἔργου γῆρα καὶ ὑπὸ λύπης τὸ πλεόν· Ἀρχίδαμον γὰρ

Θεοπόμπου ζώντος ἔτι ἐπιλαμβάνει τὸ χρεῶν. οὐ μὴν ἄπαις ἐτελεύτησεν ὁ Ἀρχίδαμος, Ζευξίδαμον δὲ ἀπολιπὼν υἱόν. Ζευξίδαμου δὲ Ἀναξίδαμος ὁ παῖς ἐκδέχεται τὴν ἀρχήν· ἐπὶ τούτου Μεσσήνιοι φεύγουσιν ἐκ Πελοποννήσου, πολέμῳ τὸ δεύτερον κρατηθέντες ὑπὸ Σπαρτιατῶν. Ἀναξίδαμου δὲ υἱὸς ἐγένετο Ἀρχίδαμος, Ἀρχίδαμου δὲ Ἀγησικλῆς· καὶ σφισιν ὑπῆρξεν ἀμφοτέροις τὸν βίον διατελέσαι πάντα ἐν ἡσυχίᾳ καὶ πολέμων οὖσιν ἐκτός.

Sulla base del confronto principalmente tra Pausania ed Erodoto, ai quali si affiancano i dati ricavabili dallo ps-Apollodoro, emerge una genealogia dei diarchi spartani di questo tipo:

Generazione a partire da		Cronologia tradizionale	Genealogia di Agiadi ed Euripontidi			
Eracle		(Erodoto/Asheri)				
	I	1320-1280	ERACLE			
	II	1280-1240	Illo			
	III	1240-1200	Cleodeo			
	IV	1200-1160	Aristomaco			
	V	1160-1120	Aristodemo			
			<i>Agiadi</i>		<i>Euripontidi</i>	
			(Hdt. 7, 204)	(Hdt. 8, 131, 2)	(Paus. 3, 7, 1-9; 2, 36, 4; 4, 4, 4; 15, 3)	Apoll. <i>FGrHist</i> 244 F 62; Diod. 7, 8, 2.
<b>a</b>	VI	1120-1080	Euristene (1102-1059)	Procle	Procle	Procle
	VII	1080-1040	Agide (1059-1058)	Eurifonte	Soo	
	VIII	1040-1000	Echestrato (1058-1024)	Pritani	Euriponte	
	IX	1000-960	Leobota (1024-987)	Polidette	Pritani	Pritani
	X	960-920	Dorisso (987-958)	Eunomo	Eunomo	Eunomo
	XI	920-880	Agesilao (958-914)	Carilao	Polidette	Carilao
	XII	880-840	Archelao (914-854)	Nicandro	Carillo	Nicandro
	XIII	840-800	Teleclo (854-814)	Teopompo (ca.705)	Nicandro	Teopompo
	XIV	800-760	Alcamene (814-777)	Anassandrida (ca. 675)	Teopompo	
<b>b</b>	XV	760-720	Polidoro (ca. 685)	Archidamo	Archidamo	
	XVI	720-680	Euricrate (ca. 655)	Anassilao (ca. 645)	Zeussidamo	
	XVII	680-640	Anassandro (ca. 625)	Leotychida I (ca. 615)	Anassidamo	
	XVIII	640-600	Euricratida (ca. 595)	Ippocratida (ca. 585)	Archidamo	
	XIX	600-560	Leone (ca. 565)	Agesicle- Agesilao (ca. 555)	Agesicle	
	XX	560-520	Anassandrida (fino ca. 520)	Aristone- Menareo (fino ca. 510)	Aristone	
<b>c</b>	XXI	520-480	Cleomene I- Leonida, Demarato	Leotychida II	Demarato Leotychida II	

Prospetto ispirato essenzialmente ad Asheri-Corcella-Fraschetti 2003 (2010), 337 (si vedano anche Beloch 1913, 191; Carlier 1984, 316-17; Musti 1989 [2006], 144-45 e Musti-Torelli 1991<sup>1</sup> [2008], 171-72, 175-76).

Le date in corsivo tra parentesi accanto ai nomi dei singoli diarchi corrispondono alle date fissate da Beloch 1913 e Carlier 1984, e riprese da Musti (1989 [2006], 144-45 e Musti-Torelli 1991<sup>1</sup> [2008], 171-72), il quale nota (come, d'altra parte appare chiaro dal prospetto) che le date dei diarchi del gruppo **a** (fino ad Alcamene) siano più alte di circa 27-28 anni rispetto alla tradizione, mentre quelle dei diarchi del gruppo **b** (da Polidoro ad Anassandrida) sono dai 20 ai 50 anni più basse. Soltanto per i diarchi a partire da Cleomene I (gruppo **c**) le date trasmesse dalla tradizioni sono

Per quanto riguarda Erodoto, possiamo dire che molto probabilmente egli deve essersi avvalso di una fonte diretta spartana – cosa che Erodoto ci dice esplicitamente di aver fatto nel menzionare il tutorato di Licurgo su Leobote (Hdt. 1, 65; cfr. *infra*)<sup>97</sup>. D'altra parte è altrettanto possibile che egli abbia messo a confronto i dati ricevuti dalla sua fonte orale con una delle prime opere di genealogia prodotte dai logografi.

Proprio la possibilità che Erodoto e Pausania abbiano attinto ad opere di genealogia – che a loro volta accreditavano tradizioni genealogiche differenti – è la spiegazione che in generale gli studiosi moderni hanno voluto addurre della discrepanza dei nomi presenti nella lista degli Euripontidi redatta da ciascuno. In particolare, ad esempio, Cartledge (1979 [2002], 296-97) riteneva che – qualora accettiamo che sia Erodoto sia Pausania riportano delle versioni veritiere della lista dei re euripontidi – potremmo ipotizzare che ciascuna delle due versioni sia selettiva, essendo elencati in Erodoto gli antenati diretti di Leotychida II, in quella di Pausania gli antenati di Demarato<sup>98</sup>. D'altra parte, secondo Cartledge, è anche possibile che Pausania avesse attinto per le proprie informazioni, ad una tradizione indipendente rappresentata, ad esempio, da Carone di Lampsaco (cfr. *FGrHist* 262 T1 = Suda, s. v. *Χάρων*). Invece Erodoto – secondo Cartledge – molto probabilmente deve aver attinto ad Ecateo (e. g. le *Genealogie*; si veda anche Lloyd 1989 [2004], xxi, xxviii-xxix), che Cartledge vede come il primo ad aver tentato un approccio scientifico alla cronografia, stilando una lista di quindici diarchi – che poi Erodoto avrebbe adattato – e fissando per il regno di ciascuno la durata di 40 anni. La presunta paternità di Ecateo delle liste dei diarchi riportate da Erodoto – fa notare, nondimeno, den Boer 1954 – è una eredità di Meyer (1892, 169), al cui riguardo, ad esempio, già Jacoby (*Atthis*, 306 n. 25) era piuttosto scettico, non essendoci prova concreta di ciò<sup>99</sup>.

Un'osservazione essenziale a riguardo – che svilupperemo in seguito ma che aiuta a capire anche le questioni di cui ci occupiamo – è formulata da Den Boer (1954, 12; 22-25), il quale nota, ad esempio, che l'attribuzione del personaggio di Licurgo alla dinastia Euripontide (in quanto tutore di Carilao) è più antica di quella tramandata da Erodoto, che fa di Licurgo il tutore di Leobota (appartenente alla dinastia Agiade). Questo dato – a proposito della differente lista degli Euripontidi tramandata da Erodoto e da Pausania – pone effettivamente il problema se (a prescindere dalla maggiore o minore antichità dell'autore che ci tramanda ciascuna lista) esse non possano dirsi entrambe autentiche ed espressioni di tradizioni familiari aristocratiche in competizione tra di loro, e se la tradizione di un Licurgo appartenente alla dinastia Agiade non sia espressione del conquistato predominio della dinastia Agiade su quella Euripontide.

Tutto ciò, peraltro, si sposa bene con la proposta che lo stesso den Boer (*ibidem*, 85-87) avanza per spiegare la discrepanza tra Erodoto e Pausania. Notiamo innanzitutto che, nell'introdurre la lista

---

attendibili. A proposito di Diodoro Siculo (colonna di destra) quale una delle fonti principali a cui risalire per le liste di sovrani greci anche per la *Cronaca* di Eusebio di Cesarea (cfr. *infra*) – attraverso le fonti immediate del I libro di Castore e della *Cronaca* di Porfirio – si veda Mosshammer 1979, 130.

A proposito della cronologia tradizionale adottata dai primi logografi – ereditata verosimilmente da quella veterotestamentaria e basata su un computo di 40 anni per ciascuna generazione – si veda Asheri (1988 [1999], xxxix-xl). Sulla possibilità che questa cronologia non fosse quella adottata da Erodoto si veda Hdt. 2,142, 2. Si vedano anche Meyer (1892, 153-88) e Asheri (1988 [1999], xxxix n. 1).

<sup>97</sup> Si veda anche Den Boer 1954, 13

<sup>98</sup> Si vedano anche Beloch 1913, 179 e Huxley 1962 [1970], 117 n. 253

<sup>99</sup> Abbiamo visto, peraltro, che Mosshammer (1979, 92) sembrerebbe dare più credito a Carone di Lampsaco quale fonte autorevole antecedente ad Erodoto per le genealogie dei re di Sparta.

degli Euripontidi (Hdt. 8, 131), Erodoto specifica che andando a ritroso dopo Leotychida II, i primi *due* nomi che troviamo (Menares e Agesilao) non furono re<sup>100</sup>. Tra coloro che si sono occupati del testo di Erodoto, dunque, allo scopo di conciliare Erodoto e Pausania, il Palmerius ha ritenuto di dover emendare su base paleografica il numero 2 (II) con il numero 7 (H)<sup>101</sup>.

Se ad essere discutibile è semmai la spiegazione che den Boer fornisce per accettare una tradizione uniforme tra Erodoto e Pausania (oppure, per meglio dire, due tradizioni complementari e parallele parimenti degne di considerazione), pur lasciando invariato il testo tradito di Erodoto<sup>102</sup>, niente affatto discutibili sono le conclusioni a cui egli giunge<sup>103</sup> – analoghe a quelle di coloro che sono d'accordo con l'emendare. Si tratta, dunque, di due liste parallele di cui in quella di Erodoto (8, 131) si elencano gli antenati di Leotychida II (di alcuni dei quali si dice che non sono re<sup>104</sup>), mentre in quella tramandata da Pausania (Paus. 4, 15, 2-3) si elencano gli antenati di Demarato<sup>105</sup> – che al contrario sarebbero stati dei re<sup>106</sup>. Risalendo indietro questi due lignaggi paralleli in seno al casato degli Euripontidi, troviamo che ciascuno dei due ultimi esponenti – Demarato e Leotychida II – discende da uno dei due figli di Archidamo I (rispettivamente Zeuxidamo e Anassilao) e con Archidamo I la genealogia si unifica.

Una ricostruzione come quella di den Boer, in effetti, trova una precisa conferma nel conflitto tra Cleomene e Demarato di fine VI secolo – di cui ci parla lo stesso Erodoto (Hdt. 6, 61-72) – che porta di fatto alla destituzione di Demarato dalla dignità regale in quanto illegittimo (o presunto tale) e l'ascesa al trono, appunto, di Leotychida II. Dopo, dunque, che Demarato venne destituito, dobbiamo ipotizzare la possibilità che a Sparta si sia recuperata la memoria del lignaggio del nuovo dinasta Leotychida II, parallelo a quello del suo consanguineo. Nondimeno Erodoto correttamente ci informa che, del ramo (cadetto) di Leotychida II – risalendo indietro fino al comune capostipite Archidamo I – soltanto Leotychida II aveva ricoperto la carica di diarca, in quanto in precedenza il

---

<sup>100</sup> Questo peraltro conferma che è opportuno ritenere queste liste piuttosto delle genealogie familiari che non delle liste di sovrani che hanno effettivamente regnato. Si veda già Lenschau 1939 (e ancor prima Beloch 1913, 180) e, successivamente, Asheri-Corcella-Fraschetti 2003 (2010), 335-36. In anni più recenti, si vedano anche le considerazioni di Gilula (2003, 79-80).

<sup>101</sup> Tra coloro che si schierano contro questa correzione c'è senz'altro Harvey 1967, per le ragioni che abbiamo visto e gli stessi Aldo Corcella e David Asheri (Asheri-Corcella-Fraschetti 2003 [2010]) – il primo ripristinando la lezione  $\delta\upsilon\omicron\nu$  tradita dai codici e David Asheri, nel commento (p. 335), notando come la proposta del Palmerius fosse un mero tentativo di uniformare la tradizione in base alla versione più tarda tramandata da Pausania.

<sup>102</sup> In base ad altri luoghi dell'opera erodotea (segnatamente 2, 145, 4), den Boer (*ibidem*, 16-18) ritiene che, più che di generazioni di 40 anni, per Eracle si debba parlare di *genea* nel senso in cui lo intende e. g. Censorino (*De Die Natali* 17, 2) di *saeculum naturale*, per cui “*saeculum est spatium vitae humanae longissimum partu et morte definitum*”. Ma ciò, a mio avviso, non può darsi per la genealogia eraclide.

<sup>103</sup> den Boer (1954, 85) giustifica la presenza di Anassandrida nella lista di Erodoto con ragioni esclusivamente di adattamento della genealogia ad esigenze di tipo cronologico, al fine di poter collocare il regno di Teopompo nella I metà dell'VIII secolo.

<sup>104</sup> In realtà, i nomi di costoro non sarebbero due, né sette, bensì cinque (Anassilao – Leotychida I – Ippocratida – Agesilao – Menare). Pertanto il problema testuale di per sé stesso rimane (a meno che non accettiamo la spiegazione di den Boer basata sull'equivalenza tra *genos* e *saeculum naturale*).

<sup>105</sup> La successione Demarato-Leotychida II nella lista di Pausania, ovviamente, si spiega non più su base genealogica, bensì su quella della successione sul trono Euripontide, quale è attestata storicamente da Erodoto. È altrettanto ovvio che Pausania parli di Leotychida II semplicemente come Leotychida – non essendo contemplato nella sua genealogia un re più antico di nome Leotychida (Leotychida I).

<sup>106</sup> Tuttavia, tra i molti studiosi che si sono schierati contro la correzione di Palmerius, in anni più recenti, Pierre Carlier (1984, 317 n. 471) ha respinto precisamente la ricostruzione di den Boer ritenendola l'esito di supposizioni arbitrarie – rispetto al dato per cui le due liste presentano anche altri punti di discordanza. È più opportuno, secondo lui, limitarsi a prendere atto dell'incertezza della tradizione.

ramo che assolveva a questa carica era quello di Demarato. Pertanto, Pausania aveva effettivamente ragione a smentire Rhiano e a ritenere che ai tempi della I Guerra Messenica il diarca in carica sul trono Euripontide era effettivamente Anassidamo (e non Leotychida I). Ciò pone come possibile l'ipotesi che Rhiano si riferisse ad un conflitto di inizio V secolo (o, effettivamente, alla guerra "del Terremoto" – in quanto il terremoto in questione in Laconia si verifica, precisamente nel 469, anno della morte di Leotychida II<sup>107</sup>) oppure che sia stato lui a fare confusione tra Leotychida I e II. Certo è che comunque è esistito un Leotychida – non un diarca, ma comunque di stirpe regale, fratello di Anassidamo – al quale Alcmane avrebbe dedicato un suo componimento.

Pertanto, riemerge anche la questione se in *P. Oxy. 2390, fr. 2 col. II, 15* il dubbio del commentatore (ἄδηλον δὲ) si riferisse effettivamente alla possibilità o meno che Leotychida I fosse re (dubbio che, abbiamo visto, viene escluso da Harvey 1967) e se – lungi dal dare incondizionato credito alla versione di Erodoto (come Harvey riteneva) – il commentatore fosse effettivamente in dubbio se dar credito ad una o all'altra delle due tradizioni genealogiche parallele espresse da Erodoto e da Pausania. Come spiegare, dunque, le testimonianze di *Plut. Mor. 224c* e *Lyc. 13, 7* su cui Harvey, tra gli altri, basava la propria convinzione che Leotychida I avesse il rango di "re dei Lacedemoni"? Questa è una questione che pertiene ad una caratteristica essenziale della dignità regale di Sparta – la quale si basa non tanto sul ricoprire effettivamente l'ufficio di diarca, e di sedere sul trono del proprio lignaggio, quanto sulla stessa appartenenza genetica ad uno dei due lignaggi degli Eraclidi. Basti pensare al caso di Pausania (cfr. *infra*), figlio di Cleombroto, il quale era, appunto, il fratello minore di Leonida I, e che diventerà il "reggente" di Plistarco, legittimo erede al trono in quanto figlio di Leonida I, oppure alla disputa per il trono tra Agesilao II e il nipote Leotychida (*Xen. Hell. 3, 3, 1-4*) – quest'ultimo destinato a salire sul trono Euripontide in quanto figlio di Agide II.

La possibilità, dunque, che – attraverso una tradizione (tanto compiutamente storiografica quanto epica tradizionale) le cui fasi qui non ricostruiamo in dettaglio (ma alla quale, possiamo dire, gli storiografi continuavano ad attingere) – Pausania abbia effettivamente dato credito ad una genealogia parallela a quella trasmessa da Erodoto (ma altrettanto antica e corretta) pone la questione non tanto delle possibili manipolazioni nelle liste che possono esserci state nel corso dei secoli, quanto piuttosto di una lotta per fasi alterne – per la memoria e per la gloria – tra lignaggi paralleli e tra rami paralleli dello stesso lignaggio (come è testimoniato, peraltro, dalla rivendicazione di Licurgo al proprio lignaggio compiuta dai due casati di Sparta; cfr. *infra*).

Questo problema – peraltro – oltre che per le liste genealogiche dei dinasti spartani si pone anche più in generale per la storia arcaica di Sparta e della Messenia di cui qui ci occupiamo. Senza entrare nel merito di questioni dettagliate, possiamo dire che, se è vero che gran parte dei particolari che poi ritroviamo nel racconto di Pausania ricorrono nelle fonti di cui disponiamo (e. g. Eforo di Cuma<sup>108</sup> o Callistene di Olinto<sup>109</sup>) soltanto a partire dal IV secolo, dobbiamo spiegare questo fenomeno ritenendo che la storia delle due Guerre Messeniche di età arcaica sia l'espressione di una memoria etnica totalmente elaborata a posteriori – essenzialmente in seguito alla conquista dell'indipendenza da parte della Messenia ad opera di Epaminonda (370/69 a. C.) – oppure che

<sup>107</sup> Si veda, a riguardo, Badian (1993, 89-96; 100), il quale cita a riguardo la testimonianza di *Diod. 11, 63-64*

<sup>108</sup> Eforo *FGrHist 70 F 216* = *Strab. 6, 3, 3*. A proposito di Eforo si veda, in generale, Breglia 1996.

<sup>109</sup> Callistene, *FGrHist 124 F 23-24* = *Polyb. 4, 33* – *Strab. 8, 4, 10*, con il commento di Prandi (1985, 55-58)

esprima la memoria di un popolo (identificabile negli iloti e nei perieci), trasmessa oralmente all'interno di queste comunità – pur attraverso continue aggiunte e manipolazioni – fin dai decenni successivi agli episodi di cui trattano<sup>110</sup>?

Io propendo per questa seconda ipotesi, immaginando eventualmente la memoria dei Messeni come popolo – al pari di quella delle genealogie spartane che abbiamo visto – come un insieme di flussi tradizionali sviluppati parallelamente nelle singole località della Messenia a partire da un evento reale (dei flussi in massima parte carsici<sup>111</sup>, tuttavia, già agli occhi dei primi logografi – al contrario della tradizione facente capo a Sparta che faceva da sostrato) – e confluiti (a partire da elementi condivisi) in una memoria univoca (recepita, a questo punto, anche dalla tradizione storiografica), questo sì, dopo la liberazione della Messenia nel IV secolo. Ma ciò lo vedremo meglio apprezzando l'importanza essenziale di Tirteo come fonte per la storia messenica arcaica.

---

<sup>110</sup> Di queste questioni si sono occupati in particolare, tra gli altri, Shero 1938 e Luraghi 2002 e 2008. Nino Luraghi – prima in un contributo in rivista (Luraghi 2002) e poi in un vero e proprio saggio (Luraghi 2008) – ha affrontato la questione della memoria e della identità dei Messeni, rilevando, ad esempio, come la questione di una memoria propriamente messenica dovette porsi soltanto successivamente alla liberazione della Messenia dal giogo spartano ad opera di Epaminonda, in funzione di una legittimazione per i Messeni ad occupare e governare autonomamente la regione nella quale da secoli vivevano o dove erano tornati dopo essere stati esuli.

Un primo dato essenziale sottolineato da Luraghi (da tenere in massimo conto, a mio avviso, nell'affrontare la questione) è la tenacia con cui coloro che erano andati in esilio erano riusciti a conservare i loro tratti culturali più antichi e loro caratteristici – e in generale la capacità dei Messeni di custodire i loro tratti identitari nonostante le calamità che subirono. D'altra parte, Luraghi sottolinea come dal punto di vista identitario e culturale in genere i Messeni siano di fatto indistinguibili dai loro vicini e dominatori Spartani. Questa indistinzione culturale viene spiegata in modo diverso in ragione della comune doricità (ipotesi su cui essenzialmente si basano le convinzioni dei cosiddetti *continuisti*: coloro che ritengono che i Messeni abbiano conservato con continuità tradizioni e culti durante tutto il corso della loro storia, per cui l'immagine dei Messeni di IV secolo deriverebbe loro da una tradizione più antica) oppure per il fatto che gli Spartani anticamente hanno cancellato integralmente la tradizione e la cultura originarie dei Messeni imponendo loro le proprie (ipotesi da cui ha avuto origine la ricostruzione dei *discontinuisti*, per i quali al momento della rifondazione della Messenia ad opera di Epaminonda si rese necessario inventarsi a posteriore un intero passato – tanto in termini storici quanto religiosi).

Luraghi in tal senso, a prescindere dalle due alternative, ritiene che l'identità propriamente messenica si sia andata definendo nel corso dei secoli necessariamente attraverso il confronto dialettico con Sparta: è il caso, ad esempio, della cosiddetta guerra del Terremoto (per cui, dall'analisi delle fonti che ce ne danno notizia quali sono Erodoto e Tucidide, il nome di "Messeni" risulta quasi l'emblema della ribellione a Sparta; si veda e. g. Luraghi 2002, 60). Questo è coerente, secondo Luraghi, con la nascita in quegli stessi anni della tradizione riguardante la spartizione del Peloponneso tra gli Eraclidi (*ibidem* p. 67; momento che Luraghi individua come quello iniziale del processo di "etnogenesi" messena; spartizione di cui è testimone anche il *Cresphonte* euripideo [424 a. C. circa] – si veda Poole 1994, 14-16). Una questione diversa, tuttavia secondo Luraghi, è capire il momento in cui tutti i Messeni (perieci compresi) cominciarono compiutamente a pensare sé stessi come tali (a prescindere dallo *status* di iloti dei primi ribelli) – cosa che nella ricostruzione di Luraghi sarebbe avvenuta soltanto in seguito alla liberazione della Messenia da parte di Epaminonda (*ibidem*, pp. 61 e 63; al contrario, nel saggio del 2008, 333, Luraghi colloca questo momento già in coincidenza con la ribellione del Terremoto). Nondimeno per alcuni aspetti – come quello culturale – i Messeni restano profondamente ancorati al sostrato lacedemone, e la marca della nuova indipendenza sarebbe stata, secondo Luraghi, arrogare a molti di questi culti un'origine messenica. In tal senso, Luraghi (2008, cap. 4, pp. 68-106 – segnatamente le pp. 83-88 e 88-94; si vedano anche p. 283 e p. 336) ritiene che tutta la memoria legata alla storia più antica dei Messeni sia un prodotto dei Messeni liberi di età ellenistica (plasmata in forma scritta da autori come Rhiano e Mirone) e – in particolare – ritiene che la figura di Aristomene sia essenzialmente una creazione della prima metà del IV secolo (databile agli anni prececenti alla battaglia di Leuttra e il cui primissimo nucleo embrionale – eventualmente – non può risalire più indietro degli anni della pace di Nicia), del quale Callistene è il primo testimone. Sull'evoluzione dell'identità dei Messeni si veda anche Figueira 1999.

<sup>111</sup> Flussi che – semmai – emergono in superficie precisamente quando si incrociano con la storia di Sparta o con quella delle tirannidi occidentali – come nel caso degli esuli Messeni a Reggio oppure, delle guerre dei Messeni con Sparta (tra cui anche la cosiddetta guerra del Terremoto – 469-64 – e il caso degli esuli Messeni a Naupatto).

Resta, a questo punto, prima di passare oltre, la necessità di spiegare perché Pausania rifiuti esplicitamente la possibilità avanzata da Rhiano – secondo cui durante la II Guerra Messenica il re Euripontide in carica non poteva essere Leotyche I – ma preferiamo fare questo sulla base di alcuni altri particolari del racconto di Pausania i quali – come ha notato Pamela-Jane Shaw – implicherebbero computi diversi della cronologia olimpica (cfr. *infra*).

### **1.2.2. La testimonianza di Tirteo e la costruzione di una cronologia relativa delle Guerre Messeniche di età arcaica.**

Ciò che adesso, invece, è opportuno fare è apprezzare il valore essenziale della testimonianza di Tirteo al fine di qualsiasi tentativo di definire la cronologia delle guerre Messeniche. In particolare in Tirteo troviamo (Tyr. fr. 2 G.-P.)<sup>112</sup>:

ἡμετέρῳ βασιλῆϊ, θεοῖσι φίλῳ Θεοπόμπῳ,  
ὄν διὰ Μεσσήνην εἴλομεν εὐρύχορον,

e, altrove (Tyr. fr. 4 G.-P.)<sup>113</sup>,

ἀμφ' αὐτὴν δ' ἐμάχοντ' ἐννέα καὶ δέκ' ἔτη  
νωλεμέως αἰεὶ ταλασίφρονα θυμὸν ἔχοντες  
αἰχμηταὶ πατέρων ἡμετέρων πατέρες·  
εἰκοστῷ δ' οἱ μὲν κατὰ πίονα ἔργα λιπόντες  
φεῦγον Ἰθωμαίων ἐκ μεγάλων ὀρέων.

Da questi due frammenti, dunque, emergono essenzialmente tre dati utili per inquadrare cronologicamente sia la I Guerra Messenica, sia l'intervallo occorso tra la I e la II Guerra Messenica, alla quale Tirteo era contemporaneo. Troviamo, dunque:

- la menzione di Teopompo quale principale artefice della conquista della Messenia da parte degli Spartani;
- la durata della I Guerra Messenica calcolata in 19 anni – a cui segue, nel ventesimo anno, la definitiva conquista della Messenia (o, per meglio dire, della regione dell'Ithome);
- l'intervallo, presumibilmente, di due generazioni, che intercorre tra la guerra di Teopompo (I Guerra Messenica) e quella di Tirteo (II Guerra Messenica).

Per inciso, va notato che la cronologia di Tirteo è quella che ancora troveremo essenzialmente in Erodoto – basata su intervalli secondo il computo delle generazioni (*i padri dei nostri padri*), sul sincronismo tra personaggi ed eventi (l'associazione di Teopompo alla I GM), e sulla durata di un evento espresso in anni (senza alcuna più precisa datazione). Nondimeno, sono precisamente queste medesime informazioni in Tirteo a costituire il punto di partenza fondamentale anche per Pausania

---

<sup>112</sup> Tyr. fr. 2 G.-P.:

“al nostro re, Teopompo caro agli dei,  
grazie al quale conquistammo l'ampia Messenia”

<sup>113</sup> Tyr. fr. 4 G.-P.:

“per lei combatterono dicannove anni  
senza mai tregua, persistendo tenaci nell'animo,  
armati di lancia i padri dei nostri padri;  
ma nel ventesimo anno quelli, abbandonando i fertili campi,  
fuggirono dalle ampie vette dell'Ithome”

(se è vero che, accanto ad Eforo<sup>114</sup>, è essenzialmente Pausania la fonte maggiore da cui leggiamo Tirteo, nei brani che abbiamo ricordato), il quale si colloca in un'epoca in cui il criterio di datazione olimpico elaborato da Eratostene ed Apollodoro era ormai consolidato. È, dunque, eventualmente avvalendoci di una cronologia basata sulle Olimpiadi (la quale non diviene mai univoca, come vedremo) che è opportuno utilizzare i dati di cronologia ricavabili dalla testimonianza di Tirteo – nel tentativo di collocare con più precisione le due guerre messeniche nell'arco temporale dell'età arcaica – fissando una possibile cronologia per la Prima Guerra Messenica (partendo dal regno di Teopompo), ed una relativa (basata sull'intervallo di due generazioni) per la Seconda.

Se tuttavia, al momento, non è prudente per noi prendere in esame la numerazione olimpica (ce ne occuperemo, invece, con Apollodoro di Atene), possiamo ad ogni modo notare che Pausania (e. g. Paus. 4, 5, 10) fa seguire al numero della Olimpiade che egli menziona anche il nome del vincitore dello stadio. Il primo passo, dunque, per una datazione più precisa dei fatti e dei personaggi di cui ci occupiamo è prendere semmai in esame quel primo tentativo di redigere una storia (se non proprio una cronologia) degli agoni olimpici, rappresentato dalla lista dei vincitori olimpici redatta da Ippia di Elide.

### **1.2.3. Premesse e sviluppi della cronologia olimpica e il suo contributo per l'elaborazione di una cronologia universale.**

Rispetto al tipo di cronologia di cui i documenti da noi analizzati finora sono espressione (un tipo di cronologia che abbiamo definito *genealogica*), il passo successivo – che prelude allo sviluppo della cronologia olimpica – sono vari tentativi di calcolo annalistico, sulla base di documenti (liste di vario genere – come quella degli arconti o degli efori) – basate sul medesimo criterio.

Un caso particolare, interessante in quanto è di poco successivo ad Erodoto, è il caso di **Thuc. 2, 2, 1** (riguardante la rottura della tregua trentennale tra Sparta e Atene) ove troviamo un sincronismo tra tre differenti tipi di cronologia: spartana (con la menzione dell'eforo Enesia), argiva (con la menzione della sacerdotessa di Argo), e ateniese (con la menzione dell'arconte Pitodoro). A parere di Gomme (*Comm.* I, 4), il modello da cui Tucidide trarrebbe questo tipo di sincronismi sarebbe, appunto, Ellanico. Si veda, a riguardo, segnatamente, den Boer 36-37. Lungi da avvalersi del computo olimpico (che soltanto con Apollodoro ed Eratostene troverà una concreta applicazione) – vediamo che Tucidide si avvale di un criterio cronologico di tipo annalistico, sincronizzando personaggi ed anni di carica sulla base di queste liste locali che successivamente costituiranno il materiale da inserire entro la cronologia olimpica.

Per quanto riguarda la datazione delle due Guerre Messeniche, abbiamo detto che un ulteriore strumento da utilizzare nel tentativo di datare le guerre Messeniche – e dunque Leotychida I e con lui anche Tirteo e Alcmane – è rappresentato dalla lista dei vincitori dello stadio redatta da Ippia d'Elide (Plut. *Numa* 1, 6). Seppure Pausania fa coincidere l'inizio della I Guerra Messenica con il secondo anno dell'Olimpiade IX (in cui vinse Xenodoco)<sup>115</sup>, notiamo che, scorrendo la lista dei nomi dei vincitori, per un periodo di circa venti anni vi è un'assenza di nomi di vincitori messeni, a cui fa seguito – al contrario – una presenza piuttosto frequente di vincitori spartani: un periodo che il successivo computo delle Olimpiadi ha collocato tra Ol. XI e Ol. XVI. Questo fenomeno dei

<sup>114</sup> Ephor. *FGrHist* 70 F 216 = Strab. 6, 3, 3, p. 279.

<sup>115</sup> Si veda anche Moretti 1957

documenti ha condotto studiosi come Victor Ehrenberg (1967, 34-35), a riconoscere precisamente in questo intervallo lo svolgimento della I Guerra Messenica (all'incirca tra il 735 e il 715 a. C., stando alla datazione successiva)<sup>116</sup>. Si tratta, tra l'altro, di una datazione che non entra troppo in conflitto con la data proposta da Eusebio per la fine del regno di Teopompo (*OI.* 15.1 = 720/19) ma rientra pienamente nell'arco del regno di Polidoro<sup>117</sup>. Non è, poi, affatto trascurabile il dato per cui una datazione coincidente con gli anni 735/15 per la I Guerra Messenica sarebbe stata avanzata anche dallo stesso Ippia – stando alla testimonianza di *Plat. Hp. Ma.* 285d – come notava già Beloch (1913, 154 e 183), ed una datazione di questo genere concorda abbastanza bene anche con la fondazione di Taranto da parte dei *Partheniai* che sembrerebbe collocabile con una certa sicurezza intorno al 706<sup>118</sup>.

Se le liste dei nomi dei vincitori messi in ordine da Ippia d'Elide soltanto successivamente (come abbiamo visto, ad opera di Filisto, e poi di Timeo ed Eratostene)<sup>119</sup> costituiranno la base per la numerazione delle Olimpiadi, d'altra parte Ippia (il primo ad aver redatto la lista di questi vincitori) poteva giovare dei modelli a lui di poco precedenti rappresentati dai *Prytaneis* di Carone di Lampsaco, e dalle liste arcontali e da quelle dei vincitori delle *Carnee* approntate da Ellanico di Lesbo (ed è precisamente questo stadio dello sviluppo della cronologia in Grecia che troviamo espresso nel passo di Tucidide che abbiamo menzionato).

Nei *Prytaneis* di Carone di Lampsaco, peraltro, oltre alla successione genealogica dei differenti esponenti delle dinastie dei diarchi, troviamo anche uno dei primi esempi di elenchi degli efori<sup>120</sup> – i quali (accanto ai nomi degli Spartani vincitori agli agoni di vario genere) rappresentano l'altro principale documento di cronologia annalistica indispensabile per inquadrare cronologicamente la storia arcaica di Sparta e – quello che è essenziale – per consentire ai cronografi successivi di condurre agevolmente una sintesi tra questa lista annalistica particolare e quella assunta come modello universale rappresentata dalle Olimpiadi. È in tal modo che gli eventi della storia locale di Sparta, essenzialmente, entreranno – all'interno delle opere di questi autori – nel computo cronologico della storia universale della Grecia (come peraltro dimostra lo stesso metodo cronografico utilizzato da Pausania, il quale, ormai, è in grado di operare sincronismi tra tutti questi molteplici sistemi di cronologia – genealogie, liste arcontali, numerazione olimpica)<sup>121</sup>.

1.2.3.1. Le liste degli efori e la loro attendibilità ai fini di una cronologia universale alla storia di Sparta.

Prima della comparsa del ricco studio di Nicholas Richer<sup>122</sup>, senza dubbio una delle indagini più complete su questa magistratura era stata condotta agli inizi del Novecento da Luigi Pareti<sup>123</sup>.

---

<sup>116</sup> Il periodo definito da queste due date sembra coincidere, effettivamente, con i vent'anni di durata della guerra testimoniati da *Tyrt. fr.* 4 G.-P. Tuttavia, Cartledge (1979 [2002], 102) ritiene questo un dato sospetto, notando come questa durata fosse doppia di quella della guerra di Troia. D'altra parte, egli non ha dubbi che la guerra si protrasse per lungo tempo, e che la resistenza finale si concentrò presso il bastione montano dell'Itome.

<sup>117</sup> Questa ricostruzione di Ehrenberg è sostanzialmente condivisa anche da Pavel Oliva (1970, 106) e, ancor prima, da Carlo Prato (1968, 33; 37-40), allorché questi sottolinea a propria volta questo fenomeno all'interno delle liste dei vincitori olimpici. Nondimeno, si veda *Paus.* 4, 4, 5, con il commento di Musti (in Musti-Torelli 1991<sup>2</sup> [2010], 212).

<sup>118</sup> Cfr. Malkin 1994, 128 n.67

<sup>119</sup> Si veda e. g. den Boer 1954, 39-ss

<sup>120</sup> Che si tratti della lista che conosceva Timeo e di cui ci dà notizia Polibio (*FGrHist* 566 T 10 = *Polyb.* 12, 11, 1)? Si veda anche Richer 1998, 71-73.

<sup>121</sup> Questo doveva essere il materiale a cui Pausania attingeva per effettuare questo tipo di sincronismi.

<sup>122</sup> Richer 1998.

Nell'articolato contributo che egli dedica agli efori – in cui l'allora giovane allievo di De Sanctis e di Beloch si preoccupa di analizzare in dettaglio le origini dell'eforato e le prerogative inizialmente di tipo giudiziario, il loro potere censorio-poliziesco, alcune teorie moderne sull'origine dell'eforato, le origini e lo sviluppo del loro potere politico, la progressiva acquisizione di potere militare, e così via – la sezione iniziale è dedicata all'esame delle tradizioni antiche sull'origine dell'eforato ed anche, tra i vari elementi che compongono suddette tradizioni, alle liste che conservano memoria dei nomi dei cittadini che si sono succeduti in questo ufficio<sup>124</sup>.

Pareti evidenzia innanzitutto l'intervallo temporale di circa 200 anni tra la datazione dei primi efori che la lista conteneva (i quali si collocano alla metà del VII secolo, 755-54) e quella in cui si collocano le prime liste di cui abbiamo notizia (metà V secolo). Nondimeno, Pareti rivendica all'affidabilità delle liste che è *affatto improbabile che una lunga serie di nomi sia stata inventata* – il che concorda con l'invito del medesimo tenore di Alden Mosshammer (1979, 95-96) secondo il quale i Greci ricordavano molti più di quanto si possa credere (anche nel caso di lunghe liste di personaggi che si erano succeduti in una determinata carica)<sup>125</sup>. Accettando l'autenticità di queste liste – corroborata anche dall'acquisizione dell'*eponimia* da parte dell'eforato (che Pareti ritiene possa risalire già al VII secolo, pp. 108; 132-ss) – Pareti conclude che sia stata precisamente l'autorità che le liste assunsero dalla metà del V secolo in avanti ad alimentare la teoria che l'eforato fosse stato istituito da Teopompo intorno alla metà del VII secolo (sulla questione si veda anche *infra*). Ciò che occorre notare per i nostri scopi, ad ogni modo, è che nella tradizione vi sono singolari sincronismi che pongono l'inizio delle liste degli efori da un lato in coincidenza con l'inizio della I Guerra Messenica e, d'altra parte, con la datazione della I Olimpiade (ovviamente, è presumibile che questi sincronismi abbiano influito anche, rispettivamente, con la datazione della I Guerra Messenica da un lato, e su quella della I Olimpiade dall'altro). Richer (1998, 67-73), dal canto suo, appare un po' più cauto a riguardo, e rileva che la data del 755/54 per l'istituzione dell'eforato (e per l'inizio delle liste) esprime precisamente l'intervallo di 130 anni dopo Licurgo (cfr. Plut. *Lyc.* 7, 1) sulla base della datazione di Licurgo all'885-84 fatta da Eratostene e Apollodoro, e per questo ricompare in Eusebio (*FGrHist* 244 fr. 335b). Un dato fondamentale, che Richer riprende da Carlier (1984, 316 n. 470), è che questi documenti siano in buona parte debitori a congetture degli antichi<sup>126</sup>. Nella migliore delle ipotesi, secondo Richer, la tenuta delle liste degli efori può dirsi sicura soltanto a partire dagli anni di Chilone (quando si ha il sincronismo con l'arconte ateniese Eutidemo), ed è soltanto a partire dal V secolo che nelle fonti troviamo menzionati gli efori con una certa frequenza (è a partire dall'ultimo terzo del V secolo che – secondo Mosshammer 1979, 89-91 – nelle fonti [Thuc. 5, 24] gli efori appaiono essere regolarmente eponimi).

1.2.3.2. Su alcune particolari caratteristiche della cronologia olimpica desumibili da Pausania. Prima di passare al vaglio delle informazioni di carattere cronologico su Alcmane contenute nella *Suda* e in Eusebio di Cesarea – allo scopo di evidenziarne il carattere in definitiva artificiale (derivante dalla sintesi di documenti facenti capo anche a tradizioni eterogenee) – ci eravamo proposti di spiegare la discrepanza tra Pausania e Rhiano a proposito dell'esistenza di un re di nome

---

<sup>123</sup> Pareti 1910<sup>2</sup> (1958).

<sup>124</sup> Si vedano, segnatamente, le pp. 107-15.

<sup>125</sup> Nel caso di queste liste, dunque, Mosshammer parla non di *costruzioni*, bensì di *ricostruzioni*.

<sup>126</sup> La data di inizio delle liste, ad esempio, è altrettanto vicina a quella della fondazione di Roma.

Leotychida durante la II Guerra Messenica partendo da alcune conclusioni a cui è giunta Pamela-Jane Shaw<sup>127</sup>, limitatamente alla cronologia di Alcmane e delle guerre messeniche di cui qui ci occupiamo, allo scopo di mettere in evidenza quanto lo stesso computo delle Olimpiadi (utilizzato successivamente come criterio fondamentale della cronologia) non abbia mai raggiunto una completa unificazione – e che, al contrario, al suo interno persistano delle discrepanze che dimostrano (a monte) la presenza di scelte differenti, determinatesi a livello locale, nel collocare ad esempio la data della prima Olimpiade in un determinato momento piuttosto che in un altro (la qual cosa, stiamo dunque per vedere, rende le stesse indicazioni delle Olimpiadi presenti nelle fonti un criterio cronologico affidabile solo fino ad un certo punto).

Gli studiosi che tradizionalmente si sono occupati del rapporto tra Pausania e Rhiano – sia tra gli storici, allo scopo di far luce sulla storia arcaica del Peloponneso, sia tra i filologi, allo scopo di vagliare l'attendibilità del papiro – si sono posti la questione essenzialmente di che cosa ci fosse in Rhiano (e che cosa raccontasse) e dell'uso che ne fa Pausania, parallelamente a quello di altre fonti. West 1965, ad esempio, nel trarre le proprie conclusioni sia dalle testimonianze di Pausania sia dalla genealogia euripontide fornita da Erodoto (8, 131), non solo bollava come sospetto il resoconto di Pausania – in quanto la totale omissione di Leotychida I contrasta tanto con il nostro commentatore quanto con Erodoto stesso – ma concludeva anche che Rhiano – nel riferire di Leotychida in carica durante la guerra – facesse riferimento ad un conflitto del V secolo e il re in questione fosse Leotychida II.

Di ciò, in effetti, si erano convinti tra gli altri, per primo Jacoby (*Apollodors Chronik*, 1902, 134-7), quindi anche Kiechle (*Lakonien und Sparta*, 1963, 185-6), Tigerstedt (1965, 342) e Forrest (*A history of Sparta*, 1968, p. 69), molto probabilmente per il fatto che Pausania menziona (4, 23, 6-10), tra gli eventi occorsi negli anni conclusivi della II Guerra Messenica, gli scontri che videro protagonisti i Messeni che affiancarono Anassilao di Reggio (la cui tirannide si colloca notoriamente agli inizi del V secolo) contro gli Zanclei, eventi che probabilmente Pausania avrebbe attinto da Rhiano (questa, tuttavia, è un'ipotesi di cui non possiamo dare conferma) e che avrebbe collocato circa due secoli prima – datandoli, secondo la cronologia delle Olimpiadi, contestualmente agli scontri tra Spartani e Messeni di cui sarebbe stato protagonista Tirteo (si veda Schneider 1985, 39)<sup>128</sup>. Pearson (1962, 419-20), dal canto suo – nel dar credito a Rhiano (e ad

---

<sup>127</sup> Shaw 1999 e 2003.

<sup>128</sup> Tuttavia, come nota Schneider (1985, 42-43) non abbiamo alcuna notizia dalle fonti che Sparta potesse essere stata coinvolta in una guerra negli anni intorno al 490 – tanto più se consideriamo che sono gli anni delle Guerre Persiane e, ad esempio, Hdt. 6, 22-23, nel parlare del ritardo degli Spartani agli scontri di Maratona, non ne fa alcuna menzione (si vedano, per la confutazione di questa ipotesi di Jacoby, anche Shero 1938, 512-13, e Pearson 1962, 420-25). Shero, in particolare, riconduce l'origine dell'ipotesi di una guerra di Aristomene collocata da Rhiano all'inizio del V secolo al contributo di Schwartz 1899, e la mette in diretta relazione con l'altra ipotesi avanzata da Schwartz secondo cui i frammenti di Tirteo sarebbero in realtà opera di un sofista ateniese filospartano della fine del V secolo (cfr. anche Verrall 1896 e 1897, il quale ritiene, invece, che Tirteo fosse vissuto al tempo della cosiddetta guerra del Terremoto, 464). Più avanti Shero (1938, 516-23) – occupandosi di definire il personaggio di Aristomene all'interno della storia messenica – formula una serie di obiezioni a questa ipotesi, molte delle quali hanno continuato ad essere oggetto di valida discussione anche in studi successivi. Nondimeno (pp. 523-31 *passim*), Shero apre all'ipotesi che Pausania abbia fuso nel proprio racconto elementi che si riferiscono a due guerre distinte: la II Guerra Messenica a cui avrebbe preso parte Aristomene (per la quale si deve mantenere la datazione tradizionale – che difficilmente sarebbe stata disattesa da Rhiano), e una ribellione dei Messeni di modeste proporzioni (ignorata, pertanto, da alcune fonti e registrata da altre – confermata anche dallo svolgimento di alcune fasi della guerra quale raccontata da Pausania) all'inizio del V secolo, in coincidenza della quale si sarebbe avuta anche l'alleanza con Anassilao di Reggio (del quale Shero ritiene che non si facesse menzione alcuna nel poema di Rhiano) e l'occupazione di Zancle (con il cambiamento del nome in Messana).

Erodoto) – nota, in particolare, che *Pausanias did not realize, apparently, that [...] there had been an earlier king Leotychidas in Sparta; Plutarch recognized his existence and some of his sayings are recorded in the Apophthegms of Spartans, and so did Herodotus*<sup>129</sup>.

Questi bizzarri sincronismi tra personaggi ed eventi già stigmatizzati dagli studiosi precedenti hanno suscitato medesime perplessità in Pamela-Jane Shaw (1999 e 2003, 100-44) sull'affidabilità del racconto di Pausania delle guerre Messeniche, proprio in relazione alla difficoltà da parte di Pausania a fare affidamento sull'opera di Rhiano di Bene. Sulla presenza di Leotychida I in coincidenza con la II Guerra Messenica – in particolare in relazione alla possibilità che nei *Messenika* Rhiano si riferisse ad uno scontro dell'inizio del V secolo (antecedente alla più nota cosiddetta guerra *del Terremoto*, 469/64 a. C.<sup>130</sup>) – Pamela-Jane Shaw (1999 e 2003) ha fornito una soluzione ipotizzando in Pausania la convergenza di due differenti computi delle Olimpiadi<sup>131</sup> – proprio sulla base di alcuni particolari presenti nel racconto di Pausania. In particolare, la Shaw nota:

- il dato di Pausania (4, 23, 6) per cui, dopo la conquista di Hira (Ol. 28.1 = 668: in cui il vincitore è lo spartano Chionide), i Messeni aiutano Anassilao di Reggio a conquistare Zancle, in coincidenza con Ol. 29 (= 666/63: in cui Chionide spartano vince per la seconda volta; 4, 23,10) – mentre, in base alla testimonianza di Erodoto (6, 23) e Tuciddide (6, 4, 6), il medesimo evento si colloca ad una data molto posteriore (Ol. 70 = 500-497);
- che lo stesso vincitore spartano Chionide risulta aver dedicato un'iscrizione per celebrare la propria vittoria (dalla quale si desume che la disciplina in cui aveva trionfato era la corsa in

---

D'altra parte, ciò che non fece Rhiano (collocare Aristomene nel V secolo) deve averlo fatto qualcun altro – in ragione tanto di un'erronea associazione di Aristomene con Leotychida II quanto della notizia di uno scontro tra Messeni e Spartani ai tempi delle guerre persiane – e non è affatto escluso che Pausania si sia affidato anche ad una fonte di questo tipo dalla quale avrebbe ereditato, tra le altre cose, anche il fraintendimento tra Leotychida I e Leotychida II.

Una ricostruzione come questa, peraltro, spiegherebbe anche la testimonianza di Platone (*Leg.* 692d e 698de) che parla di una guerra proprio in coincidenza dei fatti di Maratona (Schneider, tuttavia, ritiene che Platone ne faccia menzione al fine esclusivo di fornire una motivazione di questo ritardo), e la notizia di una guerra che Strabone 8, 4, 10 colloca tra la II Guerra Messenica e la cosiddetta Guerra del Terremoto del 469/64 (in proposito si vedano, tuttavia, le osservazioni critiche sulle testimonianze di Platone e Strabone formulate da Beloch 1913, 269-70, nonché Pearson 1962, 401). Pertanto, se si scarta l'ipotesi secondo cui Rhiano si riferisse a fatti del V secolo, la sua testimonianza quale riportata da Pausania assume un'importanza essenziale per la datazione del nostro poeta, nella misura in cui associa alla II Guerra Messenica il re Leotychida menzionato da Alcmane (tanto più che Rhiano risulta una fonte ben più antica che Eusebio o la *Suda*).

<sup>129</sup> Secondo Pearson, dunque, a Pausania sarebbe bastato conoscere il passo di **Hdt. 8, 131** (anche quando non avesse conosciuto **Plut. Mor. 224c**) per risolvere il proprio dubbio su Leotychida I – cosa che, peraltro, aveva notato già Shero (1938, 516).

Sulla base di quanto si può estrapolare dal resoconto di Pausania delle notizie che egli, presumibilmente, avrebbe attinto da Rhiano, c'è stato anche chi, come Wade-Gery (1966, 289-302), ha ritenuto che Rhiano riferisse di una guerra successiva a quella di Tirteo, da collocarsi alla fine del VII secolo: una "guerra di Alcmane", durante la quale era re Leotychida I menzionato dal poeta. Questo sarebbe confermato anche dalla notizia dei 230 anni prima di Leuttra (*Plut. Mor.* 194d), che collocherebbe questa guerra, appunto, intorno al 600. Nondimeno, nota Schneider (1985, 46-48), il fatto che una parte della tradizione associ Tirteo ai Sette Saggi comporterebbe una datazione bassa anche per lo stesso Tirteo, e quindi per la guerra a cui egli avrebbe partecipato. A questo punto, però, dovremmo ritenere che il rapporto cronologico di questa guerra con l'età di Teopompo e la I guerra messenica, che si ricava dal riferimento in Tirteo ai "padri dei nostri padri" non è più così definito. Resta saldo, secondo Schneider, il dato per cui in Erodoto né Anassandro né Leotychida I sono associati ai conflitti con Tegea e con l'Arcadia, ma se ne parla durante il periodo in cui erano al potere Leone e Agesicle e, successivamente, Anassandrida e Aristone (cfr. *Hdt.* 1, 65).

<sup>130</sup> Per la cui datazione si veda, tra gli altri Badian (1993, 89-96; 100).

<sup>131</sup> Si vedano, a riguardo, anche den Boer (1954, 55-64), e Mosshammer (1979, 160) il quale sottolineava il fatto che – sebbene il sistema di Erastostene e Apollodoro avesse avuto una grande influenza sulla tradizione cronografica greca – non per questo essa divenne uniforme.

armi – istituita non prima del 520 a. C.) – a cui si aggiunge anche il ritratto (successivo alle guerre persiane) che Mirone di Atene fece di Chionide;

- il fatto che nel racconto di Pausania alla conquista di Zancle segua quasi subito la menzione della guerra del Terremoto (4, 24, 5) – datata ad Ol. 79 (464: in cui, ci dice Pausania, vinse Senofonte corinzio) – per cui c'è stato chi (e. g. Meursio) ha ritenuto di emendare nel *codex* di Pausania il numero 29 con 79.

Ebene, i tre dati collocati da Pausania in coincidenza dell'Ol. 29 (665/62) – conquista di Reggio, vittoria di Chionide nella corsa in armi, contemporaneità tra Chionide e Mirone di Atene – sono reciprocamente compatibili con una datazione vicina al 464 (= Ol. 79). Se dunque, come ritiene di fare la Shaw 1999, si ricalibra il numero delle Olimpiadi sulla base delle date (per cui Ol. 29 = 492/89) si ottiene la seguente cronologia:

- 495 (Ol. 28): caduta di Hira;
- 497 (Ol. 27): caduta di Hysiae;
- 513 (Ol. 23, 4): scoppio della II Guerra Messenica;
- 547 (Ol. 15, 2): guerra tra Sparta ed Argo per la Thyreatide (= battaglia dei Campioni in Hdt. 1, 82)
- 551 (Ol. 14, 2): fine della I Guerra Messenica (re Anassandrida);
- 550 (Ol. 14, 3): periodo in cui fu eforo Chilone (dal che si riconcilierebbero le differenti tradizioni sull'origine dell'eforato).

Tuttavia, lungi dal poter accettare questa cronologia proposta dalla Shaw, le discrepanze da lei messe in evidenza testimoniano semmai quella riluttanza dello stesso computo delle Olimpiadi ad accettare un unico calcolo standard, ad esempio, per la data della I Olimpiade o anche per la relazione cronologica tra la datazione dei vari capostipiti delle genti greche e la data di Ol. 1. Ne consegue, dunque, che una data tradizione (come quella che può essere confluita in Rhiano e poi in Pausania) possa:

- menzionare il medesimo evento (o personaggio) sotto un numero di Olimpiade differente (è il caso delle menzioni di Alcmane, poi armonizzate in Eusebio in un computo unico);
- menzionare sotto il medesimo numero di Olimpiade personaggi ed eventi databili in corrispondenza di Olimpiadi differenti.

Un caso emblematico di un computo differente delle Olimpiadi è quello per cui (seguendo il computo delle Olimpiadi celebrate sotto la direzione della città di Pisa in Elide) Ol. 1 corrisponda secondo Giulio Africano ad Ol. 28 (= 668/65) nel computo tradizionale delle Olimpiadi (quelle inaugurate dagli Elei) – la qual cosa corrisponde, appunto, alla datazione in Eusebio della rottura della tregua Olimpica da parte di Fidone di Argo (cfr. Paus. 6, 22, 1; Strab. 8, 3, 30) – momento dopo il quale i Pisati si sostituirono agli Elei quali organizzatori dei giochi. L'interludio in cui i Pisati organizzarono i giochi olimpici (le cosiddette Anolimpiadi) durò per un periodo indefinito<sup>132</sup>.

---

<sup>132</sup> den Boer 1954, 55-56. A riguardo si veda anche Shaw 2003, 91-99; 161

#### **1.2.4. Un lungo ed accidentato percorso intellettuale: le testimonianze della Suda e della Cronaca di Eusebio.**

Dopo aver preso atto della notevole eterogeneità delle fonti cronografiche nel corso dello sviluppo della cronologia greca – e della persistenza di incongruenze anche macroscopiche nel computo medesimo delle Olimpiadi (favorite nel caso di Pausania, o di Rhiano, anche dalla confusione tra Leotychida I e II), e prima di concludere il nostro percorso prendendo in esame le notizie su Alcmane in Eusebio e nella *Suda* occorre riprendere, da dove lo avevamo lasciato, il tentativo di definire una cronologia relativa delle due guerre messeniche di età arcaica – e quindi anche di Tirteo ed Alcmane, considerato che:

- la vita e l'attività di Tirteo sono chiaramente legate ai fatti della II Guerra Messenica;
- Alcmane ricorda nel suo componimento – per noi di fatto perduto – il personaggio di Leotychida I, che Rhiano menziona ai tempi di una guerra in Messenia, ma che (soprattutto) la lista genealogica di Erodoto permette di datare ad un'epoca tanto alta da potersi collocare in prossimità di una di quelle probabili per la II Guerra Messenica.

D'altra parte, come nota anche Mosshammer (1979, 205), resta il dubbio se effettivamente la guerra di Tirteo si collochi nella III generazione dopo quella (dei “*padri dei nostri padri*”) che partecipò alla I Guerra Messenica (a prescindere da ciò che ne poteva pensare Pausania); né Tirteo ci fornisce alcun indizio a riguardo (essendo lui, ad esempio, ad indicare i nomi dei diarchi che erano al comando della truppe spartane durante la II Guerra Messenica). Nondimeno, va tenuto conto del fatto che il racconto di Pausania presenta le incongruenze messe in evidenza da Shaw (per le quali, tuttavia, non si può giungere alle conclusioni a cui la Shaw giungeva), il che ne pregiudica anche l'affidabilità per una corretta datazione.

L'importanza di Apollodoro per le datazioni che ci siamo proposte, tuttavia, resta tale a mio avviso non tanto per le datazioni degli anni di regno – verosimilmente scaturita da un adattamento (tramite sincronismi tra eventi, anni di regno, e numero di Olimpiadi) del susseguirsi dei regni di ciascuna delle due dinastie spartane al calcolo cronologico delle Olimpiadi – ma precisamente in ciò che ha costituito il materiale di partenza per i calcoli di Eratostene ed Apollodoro: il computo delle generazioni e la lista dei vincitori olimpici corredata del numero progressivo di Olimpiade<sup>133</sup>. Ecco

---

<sup>133</sup> Che sia necessario procedere in questo modo, a mio avviso, è confermato anche da ciò che l'analisi dello stesso Mosshammer (1979, 205-08) mette in luce. In particolare:

- l'esistenza di due differenti tradizioni sulla morte di Teopompo e sulla fine della I guerra messenica – essenzialmente:
  - l'una espressione di Apollodoro – e verosimilmente facente capo a Mirone di Priene – per cui: il X anno di regno di Teopompo coincide con Ol. I (776/75); avendo regnato per 47 anni, il regno di Teopompo termina nel 739/38 (anno in cui terminerebbe anche la I guerra messenica);
  - una facente capo a Sosibio (*FGrHist* 595 F 2) – da cui risulta che il 47° anno di regno di Teopompo è il 724/23, e che corrisponde alla datazione che Pausania (4, 13, 7; Ol. 14.1) accetta per la fine della I Guerra Messenica. Sulla base della durata ventennale della guerra testimoniata da Tirteo, poi, Sosibio e Pausania (Paus. 4, 5, 10) avrebbero collocato la data di inizio della guerra (Ol. 9. 2)
- il dato per cui i *Canon*i di Eusebio registrano di fatto un intervallo di soli 10 anni tra l'inizio e la fine della I guerra messenica (anche quando Eusebio dica che la guerra è durata 20) – dal che si deduce che in Eusebio è confluita una tradizione che combinava due dati eterogenei:
  - desumendo la data di inizio della guerra (Ol. 9.2: 743/42) da Sosibio, e la data della fine della guerra da Apollodoro (Ol. 10.3: 738/37).

perché ritengo opportuno partire da quel dato più antico ed elementare riguardante la successione dei nomi dei vincitori olimpici – il quale individua nei 20 anni tra il 735 e il 715 una probabile data per la I Guerra Messenica – e da questo punto di partenza procedere (attraverso l’analisi delle liste in Pausania) con un computo plausibile della durata delle generazioni e dei regni, condotto tenendo conto non soltanto degli intervalli tra Teopompo e Anassidamo (nonché tra Alcamene/Polidoro e Anassandro, per gli Agiadi), ma anche tra quelli che separano questi dinasti più giovani dai loro discendenti storicamente noti – coevi, in Erodoto, a Creso e alla presa di Sardi (Anassandro da Leone e Anassidamo da Agasicle).

Il dato per noi interessante è il fatto che Apollodoro recupera per la sua cronologia il prestigioso criterio (già pitagorico e poi aristossenico) basato su una durata di 40 anni per generazione – basandosi su di esso anche per fissare i rapporti cronologici tra i vari poeti e (soprattutto) le *akmai* di ciascuno di essi<sup>134</sup>. Se le cose stanno in questo modo, questo medesimo criterio può esserci utile

- 
- il fatto che il 47° anno del regno di Teopompo è un dato fondamentale tanto per Apollodoro che per Sosibio i quali devono averlo entrambi attinto alla cronologia degli Euripontidi approntata da Eratostene. Eusebio, dunque, di fatto combina due differenti versioni del sistema di Eratostene.

Schneider (1985, 25-30) isola nella tradizione antica (basandosi sui risultati prodotti da Jacoby *Apollodors Chronik*, 1902) cinque sistemi di datazione differenti ciascuno in se stesso coerente. Pur ritenendo quelli di Apollodoro e di Sosibio i più fededegni da cui partire per avanzare una possibile ipotesi di datazione per i personaggi e gli eventi di nostro interesse – per ragioni di completezza riteniamo opportuno elencarli:

- il primo colloca la I guerra messenica negli anni 790-70, la fondazione di Taranto intorno al 750 e l’inizio della II guerra messenica intorno al 690. Espressione di questo sistema di datazione sono Eforo, sulla base di Isocrate (Archidamo, 27) e Dinarco, Orosio (1, 21, 3, “anno XX ante Urbem conditam Lacedaemonii contra Messenios propter spretas uirgines suas ... per annos XX indefesso furore bellantes”), Strabone (*FGrHist* 70 F 216), a cui si aggiunge anche Lycurg. *Leocr.* 62, che colloca la I guerra messenica 500 anni prima della battaglia di Leuttra (371);
- il secondo sistema, rappresentato da Apollodoro di Atene, colloca intorno al 757/6 la fondazione di Zancle da parte di alcuni Messeni, la I guerra messenica dal 757/6 al 738/7, nel 660/59 l’inizio della II guerra messenica, nonché registra un’altra guerra in Messenia tra questa e la cosiddetta guerra del terremoto;
- un terzo sistema – di cui è rappresentante Sosibio – colloca l’inizio del regno di Teopompo nel 771/70, la I guerra messenica dal 744/43 al 724/23, l’inizio del regno di Polidoro nel 740, la guerra per la Thyreatide nel 720/19, l’inizio della II guerra messenica nel 644/43;
- un quarto sistema è quello di Pausania, che colloca la II guerra messenica dal 685/84 al 668/67 – in concomitanza con una migrazione di Messeni a Zancle nel 664/60 (XXIX Olimpiade; cfr. Paus. 4, 23, 10) – e non menziona alcuna altra guerra in Messenia tra questa e quella del 465;
- un quinto sistema è quello basato su Plut. *Mor.* 194d, in cui abbiamo notizia che Epaminonda collocava la II guerra messenica 230 anni prima della sconfitta di Leuttra (371), e sull’associazione di Tirteo ai Sette Saggi, stando a Suda, s. v. Τῆρτάιος, la quale, pertanto, colloca la II guerra messenica (e non un’altra guerra intermedia) intorno al 600. Su quest’ultima datazione, Schneider (1985, 46) è molto scettico, proprio in ragione del riferimento in Tirteo ad un intervallo di una o due generazioni rispetto alla I guerra messenica.

<sup>134</sup> Avevamo accennato all’interpretazione di den Boer (1954, 18) il quale – sulla base di Hdt. 2. 145, 4 – aveva ritenuto che Erodoto calcolasse la successione degli Eraclidi non sulla base delle generazioni, quanto piuttosto su quello dello *spatium vitae* (in base al sostegno dato da Censorino, *De Die Natali*, 17, 2, per cui *saeculum est spatium vitae humanae longissimum partu et morte definitum*). Se ciò non è necessario ipotizzare nel caso delle genealogie Eraclidi, assume un certo interesse a proposito di alcune caratteristiche del computo genealogico presente nei cronografi successivi (cfr. *infra*) – di cui un caso particolare, interessante per i nostri scopi è il rapporto tra Alcmane e Stesicoro in Apollodoro di Atene (a prescindere dalla corrispondenza che egli pone tra le fasi della vita di ciascuno dei poeti in questione e una data cronologia olimpica), così come illustrata da Mosshammer (1979, 220):

- Ol. 17 (712/9): nascita di Alcmane
- Ol. 27 (672/69): *acme* di Alcmane
- Ol. 37 (632/29): morte di Alcmane/nascita di Stesicoro
- Ol. 47 (592/89): *acme* di Stesicoro
- Ol. 56 (556/55): morte di Stesicoro/nascita di Simonide.

Se generalmente il rapporto di “filiazione poetica” si pone tra l’*akme* del precedente e la nascita del successivo, in questo caso vediamo che la nascita del poeta più giovane viene fatta coincidere con la morte del poeta più anziano.

anche per vagliare in modo opportuno il dato stesso delle due generazioni che intercorrono tra le due guerre messeniche allo scopo di fornire una datazione plausibile anche per la seconda di esse – e pertanto per la stessa attività di Tirteo<sup>135</sup> – a partire dalla possibile data del 735/15 individuata per la I Guerra Messenica.

A prescindere dalle date che Pausania riporta, anch'egli non può trascurare il computo delle generazioni in 40 anni ciascuna adottato da Apollodoro, e fissa (**Paus. 4, 15, 1**) tra le due guerre un intervallo di 39 anni – non registrando, peraltro, alcuno scontro tra la II Guerra Messenica e la III Guerra Messenica o guerra “del Terremoto” (469/64) – ritenendo, d'altra parte, che vi fosse stato un intervallo di 287 anni tra la fine della II Guerra Messenica e la sconfitta spartana a Leuttra (**Paus. 4, 24, 5; 4, 27, 9**)<sup>136</sup>. Da ciò in Pausania risulta che la fine della II Guerra Messenica si ebbe nel 657 – una data alternativa a quella, fornita altrove (4, 23, 4), del 668<sup>137</sup>. L'intervallo di 39 anni, dunque, fa supporre che Pausania collocasse l'inizio della II Guerra Messenica negli anni iniziali della seconda generazione successiva a quella che aveva concluso vittoriosa la I Guerra Messenica<sup>138</sup>. Adottando l'intervallo di Pausania, dunque, e partendo dall'anno 715, si giungerebbe ad un anno intorno al 675 per l'inizio della II Guerra Messenica.

Per quello che ci riguarda, quindi, anche tenendo conto di queste date (per noi, ad ogni modo indicative), dobbiamo ragionare a nostra volta secondo criteri di verosimiglianza, prendendo in considerazione i momenti più plausibili in cui gli esponenti di ciascuna delle due dinastie regali spartane che vediamo succedersi nelle liste genealogiche abbiano ricoperto – per un periodo più o meno lungo (e più o meno coincidente con quello di un dato esponente dell'altra dinastia) – l'ufficio di diarca sul trono del proprio casato. Innanzitutto, ricordiamo che le liste degli Euripontidi in Pausania e in Erodoto sono entrambe affidabili, e registrano rispettivamente gli antenati di Demarato (i rappresentanti del ramo primogenito di Archidamo I, che erano saliti sul trono prima

---

D'altra parte la durata complessiva della vita resta quella di 80 anni (2 generazioni di 40 anni, secondo la durata tradizionale che abbiamo visto). Una possibilità di spiegazione come questa permetterebbe di superare anche molti problemi dovuti al significato particolare e ambiguo di *gegone* nella tradizione cronografica (per cui si veda già Rohde 1878) che può essere interpretato sia come “*floruit*” sia come “*natus est*”. E in effetti, Mosshammer (1979, 220) ritiene appunto che – nella voce della *Suda* dedicata a Stesicoro – *gegone* debba necessariamente interpretarsi come “*natus est*”. A riguardo si vedano anche le pagine che, di recente, ha dedicato alla questione Marco Ercoles (2013, 247-48).

<sup>135</sup> Si veda anche, a riguardo, den Boer 1954, 48-49.

<sup>136</sup> **Paus. 4, 24, 5** (Μεσσηνίων δὲ τοὺς ἐγκαταληφθέντας ἐν τῇ γῆ, συντελοῦντας κατὰ ἀνάγκην ἐς τοὺς εἴλωτας, ἐπέλαβεν ἀπὸ Λακεδαιμονίων ὕστερον ἀποστῆναι κατὰ τὴν ἐνάτην ὀλυμπιάδα καὶ ἑβδομηκοστήν, ἣν Κορίνθιος ἐνίκα Ξενοφῶν, Ἀρχιμήδους Ἀθήνησιν ἄρχοντος); **4, 27, 9** (κατήλθον δὲ ἐς Πελοπόννησον οἱ Μεσσήνιοι καὶ ἀνεσώσαντο τὴν αὐτῶν ἑπτὰ καὶ ὀγδοήκοντα καὶ διακοσίους ἔτεσιν ὕστερον μετὰ Εἴρας ἄλωσιν, Δυσκινήτου μὲν Ἀθήνησιν ἄρχοντος, τρίτῳ δὲ ἔτει τῆς δευτέρας καὶ ἑκατοστῆς ὀλυμπιάδος, ἣν Δάμων Θούριος τὸ δεύτερον ἐνίκα).

<sup>137</sup> All'incirca entro queste due diverse date Huxley (1962 [1960], 130 n. 384) colloca gli eventi principali che scandiscono lo svolgersi della II guerra Messenica, dalla battaglia di Hysiai (669) alla presa dell'Ira da parte degli Spartani (657).

<sup>138</sup> È esattamente ciò che sostiene anche Schneider (1985, 31, 37-38, 46-52 *passim*) il quale, ad esempio, ritiene che l'indicazione in Pausania dei 39 anni tra le due guerre non entri necessariamente in contraddizione con l'altra riportata, e. g., da Pompeo Trogo – il quale parla, invece, di un intervallo di 80 anni (molto probabilmente ricavato dalla medesima indicazione delle due generazioni di cui parla Tirteo e dalla durata canonica di 40 anni per ciascuna generazione).

che Demarato fosse destituito) e gli antenati di Leotychida II (i rappresentanti del ramo cadetto che non erano stati re, ma che lo saranno a partire da Leotychida I)<sup>139</sup>.

Il dato da cui partire è, effettivamente (e a prescindere da alcuna data precisa), la possibilità di collocare l'inizio del regno di Teopompo nel II quarto dell'VIII secolo (775/50; eventualmente intorno al 665/60)<sup>140</sup> e che, pertanto, gli anni della I Guerra Messenica corrispondono alla fase conclusiva del suo regno (a prescindere dal fatto che essa abbia visto o meno la fine della guerra). Da ciò consegue anche che di fatto l'euripontide Teopompo era di circa una generazione più anziano dell'agiade Polidoro, che lo affianca nella fase conclusiva della I Guerra Messenica. Se si tiene conto del fatto (di cui ci informa Paus. 4, 15, 3) che a Teopompo succede non il figlio Archidamo I, bensì il nipote Zeuxidamo (al quale, possibilmente, lo zio Anassilao può aver fatto da tutore). In breve abbiamo una successione:

- Teopompo – Zeuxidamo – Anassidamo (e, per il ramo cadetto, Anassilao – Leotychida I), per quanto riguarda gli Euripontidi;
- Polidoro – Euricrate – Anassandro, per quanto riguarda la dinastia Agiade.

Tutto ciò rende plausibile, effettivamente, anche l'intervallo di 39 anni tra la fine della I e l'inizio della II guerra posto da Pausania (che corrisponde di fatto all'intervallo di una sola generazione di 40 anni – a separare la fine della generazione ad essa precedente e l'inizio della generazione ad essa successiva). Provvisoriamente, abbiamo detto, possiamo collocare l'inizio della II Guerra Messenica a partire dal 675.

Il sincronismo tra il regno dell'Euripontide Anassidamo e dell'Agiade Anassandro in riferimento alla II Guerra Messenica trova conferma anche nel fatto che essi sono nonni rispettivamente di Leone e di Agasicle (Hdt. 1, 65, 1, collocabili ai tempi della guerra di Tegea), e bisnonni rispettivamente di Anassandrida e Aristone – succeduti, questi ultimi, ai loro genitori sul trono familiare nella II parte del regno di Creso (Hdt. 1, 67, 1) e collocabili, pertanto, intorno alla metà del VI secolo (il 546 – data della caduta di Sardi e della fine del regno di Creso – è la prima data sicura dell'età arcaica). Orientativamente, dunque, dobbiamo collocare l'arco di 5 generazioni (Zeuxidamo – Anassidamo – Archidamo – Agesicle – Aristone; Euricrate – Anassandro – Euricratida – Leone – Anassandrida) nell'intervallo di tempo di 170 anni dal 715 al 546 a C. Otteniamo, tuttavia a questo punto, una media di 34 anni per ciascuno di questi personaggi, la quale – se per quanto riguarda gli anni di regno può essere utilizzata soltanto in modo indicativo – possiamo assumere come dato più affidabile per il computo delle generazioni biologiche.

Nondimeno, per quanto riguarda l'arco di 170 anni che abbraccia cinque generazioni (e per la media di 34 anni per generazione), dobbiamo recuperare l'osservazione fatta da Mosshammer a proposito del fatto che in Erodoto – quando si afferma che tre generazioni fanno un secolo – si possa indicare semplicemente che un secolo vede il succedersi di tre generazioni (e non che le abbraccia tutte e tre nella loro interezza). Va poi considerato che – ai tempi della caduta di Sardi – i diarchi avevano

---

<sup>139</sup> Va notato, in effetti, che – a dispetto dei nomi che compaiono nella lista degli Euripontidi in Erodoto – quest'ultimo ricorda come diarchi Euripontidi sia Agesicle (1, 65, 1) sia Aristone (1, 67, 1), i quali nella lista degli Euripontidi in Pausania sono rispettivamente il nonno e il padre di Demarato.

<sup>140</sup> Ipotesi la cui possibilità è confermata anche dalla ragione addotta da den Boer (1954, 85) per la presenza del nome di Anassandrida nella lista di Erodoto (cfr. *supra*) – vale a dire la volontà di collocare il regno di Teopompo tutto nella I metà dell'VIII secolo.

ereditato il trono da relativamente poco tempo, ed erano quindi ancora abbastanza giovani. Questo, dunque, spinge ad abbassare (piuttosto che alzare) la cronologia dei loro rispettivi predecessori, anche in considerazione del fatto che nel 675 (che, a questo punto, andrebbe preso piuttosto come un *terminus post quem* per l'inizio della II Guerra Messenica) gli stessi Anassidamo e Anassandro erano eventualmente da pochi anni sul trono (ed erano, dunque, anch'essi relativamente giovani). E ancora più giovane doveva essere Leotychilda I, se è vero che lui è un rappresentante del ramo cadetto degli Euripontidi, figlio del fratello più giovane di Zeuxidamo. Pertanto – anche in considerazione dell'*akme* di Tirteo che la *Suda* fissa al 640<sup>141</sup> – non sarebbe un arbitrio abbassare anche di 10/15 anni l'inizio della II Guerra Messenica rispetto al *terminus post quem* del 775, e collocarne lo svolgimento all'incirca tra il 665/60 e il 650/45 (e, di conseguenza, collocare nella prima parte di questo intervallo anche l'*acme* di Tirteo)<sup>142</sup>.

Passando, a questo punto, alle indicazioni cronologiche della *Cronaca* di Eusebio e della *Suda* a proposito di Alcmane – in particolare abbiamo:

- l'indicazione della *Suda*<sup>143</sup>, per cui Alcmane era in vita alla XXVII Olimpiade – dalla quale è possibile ricavare la data del 672/668<sup>144</sup>, che viene fatta coincidere con il regno di Ardys, padre di Aliatte<sup>145</sup>;

<sup>141</sup> *Suda*, s. v. **Τυρταῖος**: Ἀρχεμβρότου, Λάκων ἢ Μιλήσιος, ἐλεγειοποιὸς καὶ αὐλητῆς· ὄν λόγος τοῖς μέλεσι χρησάμενον παροτρῦναι Λακεδαιμονίους πολεμοῦντας Μεσσηνίους καὶ ταύτη ἐπικρατεστέρους ποιῆσαι. ἔστι δὲ παλαιάτατος, σύγχρονος τοῖς ἑπτὰ κληθεῖσι σοφοῖς, ἢ καὶ παλαιότερος. ἤκμαζε γούν κατὰ τὴν λε' ὀλυμπιάδα (640 a. C.). ἔγραψε πολιτείαν Λακεδαιμονίους, καὶ ὑποθήκας δι' ἐλεγείας, καὶ μέλη πολεμιστήρια, βιβλία ε' “”

<sup>142</sup> Abbiamo lasciato fuori la datazione ricavabile da **Plut. Mor. 194d** – ove Plutarco riporta che Epaminonda collocava la II guerra messenica 230 anni prima della sconfitta di Leuttra (371) – e quindi intorno al 600 a. C. Secondo den Boer (1954, 82), tuttavia, questa datazione singolare si spiega ipotizzando che Epaminonda ricavasse l'intervallo di 230 anni in modo erroneo, contando 7 generazioni di 33 anni ciascuna. Se invece, si calcolassero 7 generazioni di 40 anni ciascuna si otterrebbero 280 anni – il che collocherebbe la II guerra messenica, appunto, intorno al 650 a. C.

A proposito, invece, della notizia presente in **Isocr. Arch. 27** (che si data al 364), secondo cui gli Spartani conservarono il controllo sulla Messenia per un periodo di 400 anni (andando a ritroso dalla data della battaglia di Leuttra; 371 – il che darebbe una data corrispondente all'incirca al 771) – se alcuni, come Luraghi (2008, 55; 63; 77-78), osservano che Isocrate esprima una tradizione che retrodatava il controllo spartano sulla Messenia ad un momento precedente alla I guerra messenica di cui ci occupiamo, e che fa riferimento al subentrare degli Spartani nel dominio della Messenia dopo l'uccisione di Cresfonte da parte dei Messeni e la richiesta di aiuto agli Spartani da parte dei suoi discendenti mandati in esilio (**Arch. 21-ss**; cfr. *etiam* Diod. 15, 66, 2; Nic. Dam. 90 F 34) – nondimeno dobbiamo notare che il 771 corrisponde nelle nostre fonti anche al momento iniziale del regno di Teopompo, il diarca che guidò gli Spartani, appunto, nella I guerra messenica. Pertanto, lo stesso Luraghi (p. 77) conclude che effettivamente i 400 anni di dominio spartano sulla Messenia – più che alludere a questi episodi relativi ai tempi dei primi Eraclidi – *may refer to some accepted chronology for the First Messenian War*.

Una spiegazione ulteriore dei 400 anni menzionati da Isocrate nell'*Archidamo* (affine a quella fornita da den Boer a proposito del passo dei *Moralia* plutarchei in riferimento ad Epaminonda) è quella fornita da Shaw (2003, 124), secondo cui – laddove Plutarco ha contato 10 generazioni di 23 anni ciascuna (quale risulta essere, ad esempio, la lunghezza delle generazioni degli Eraclidi di Lidia sulla base di Hdt. 1, 7 – 22 generazioni per 505 anni di regno; 23x10=230) – Isocrate ha effettuato il medesimo computo sulla base della lunghezza canonica di 40 anni per ciascuna generazione (10x40=400).

<sup>143</sup> *Suda* s. v. **Ἀλκμάν** (A 1289 Adler) = **Alcm. fr. 158 P**: <Ἀλκμάν> Λάκων ἀπὸ Μεσσοῦ· κατὰ δὲ τὸν Κράτητα παῖοντα Λυδὸς ἐκ Σάρδεων· λυρικὸς, υἱὸς Δάμαντος ἢ Τιτάρου. ἦν δὲ ἐπὶ τῆς κζ' Ὀλυμπιάδος, βασιλεύοντος Λυδῶν Ἄρδου, τοῦ Ἀλυάττου πατρός· καὶ ὦν ἐρωτικὸς πάνυ εὐρετῆς γέγονε τῶν ἐρωτικῶν μελῶν. ἀπὸ οἰκετῶν δέ· ἔγραψε βιβλία ἕξ, μέλη καὶ Κολυμβώσας. πρῶτος δὲ εἰσήγαγε τὸ μὴ ἐξαμέτρους μελωδεῖν. κέχρηται δὲ Δωρίδι διαλέκτῳ, καθάπερ Λακεδαιμόνιοι. ἔστι δὲ καὶ ἕτερος Ἀλκμάν, εἰς τῶν λυρικῶν, ὃν ἠνεγκεν ἡ Μεσσηνία καὶ τὸ πληθυντικὸν Ἀλκμάνες.

“Alcmane: lacone di Messoa; secondo Cratete che è in errore un Lido di Sardi: lirico, figlio di Damante o Titaro. Era vivo al tempo della XXVII Olimpiade, quando era re dei Lidi Ardis, padre di Aliatte; e dedicandosi all'amore è diventato senza dubbio l'«inventore» dei carmi erotici. D'altra parte era di condizione servile: scrisse sei libri, canti e

- Chron. Hier. I, p. 98b, 25 Helm (*Ad annum 658: Alcmaeon clarus habetur et Lesches Lesbios qui parvam fecit Iliadem, “Nell’anno 658: Alcmane è considerato famoso e Lesche di Lesbo, che scrisse la Piccola Iliade”*), coincidente con la XXX Olimpiade;
- Chron. Hier. I, p. 98b, 14 Helm (*Ad annum 609: Alcman, ut quibusdam videtur, agnoscitur, “Nell’anno 609: Alcmane, come alcuni ritengono, è ben noto”*) – per cui Alcmane, ai tempi della XLII Olimpiade, era ormai un poeta solidamente affermato.

Cominciando dai dati ricavabili dalla *Suda*, se è vero che secondo la datazione olimpica il regno di Ardys può avere avuto inizio nel 678, Ardys non può essere salito al trono prima del 652/51<sup>146</sup>. In effetti questa possibilità è tutt’altro che inverosimile (rispetto alla data del 678) – se teniamo conto da un lato delle discrepanze evidenziate dalla Shaw proprio nel computo delle Olimpiadi, nonché delle stesse imperfezioni nel computo degli anni di regno dei dinasti orientali – segnatamente se messi a confronto con le liste assire<sup>147</sup>.

E’ dunque intorno alla data del 652/51 – vicina e complementare a quella del 658 di *Chron. Hier. I*, p. 98b, 25 Helm (la quale, peraltro, corrisponde al settimo anno del regno di Ardys – calcolato, però, secondo la datazione di Africano) – che semmai possiamo affermare che Alcmane “era famoso” (Eusebio) e, pertanto, se ne documentava l’esistenza (“era in vita”, *Suda*), potendo in tal modo collocarne la nascita all’incirca negli anni ’80 del VII secolo. Pertanto, alla data del 609 (*Chron. Hier. I*, p. 98b, 14 Helm), Alcmane era un uomo all’incirca ottantenne, la cui abilità come poeta era ormai consacrata (“è ben noto”).

Rispetto ad una cronologia di questo tipo, dunque, non sono così arbitrarie le conclusioni a cui era già giunto e. g. Pietro Janni (1959, 171-72), il quale (collocando a propria volta Leotychida I in un momento piuttosto basso del VII secolo) come Cuartero 1972, d’altra parte, individuava in Alcm. fr. 90 C (= 26 PMG) l’indizio, se non la prova, che l’attività del poeta dovette prolungarsi fin nell’età avanzata e che, pertanto, *un Alcmane nato nel 685 e vissuto la non spropositata età di 80-85 anni può giustificare in maniera sovrabbondante la contemporaneità con Ardi, con Leotychida, e il discepolato di Arione presso di lui (cfr. infra). [...] L’ultimo e più maturo periodo della sua arte avrebbe veduto le sue innovazioni per cui lo ps.-Plutarco poteva accomunarlo a Stesicoro (dato, quest’ultimo, che collima altrettanto con la datazione bassa di Eusebio)*<sup>148</sup>.

---

*Κολυμβῶσαι. Per primo ha introdotto il canto non in esametri. Ha utilizzato il dialetto dorico, conformemente ai Lacedemoni. C’è anche un altro Alcmane, uno dei lirici, proveniente da Messene. E il plurale è Alcmani”.*

Questa notizia della *Suda* vediamo che ci parla di un Alcmane spartano di Messoa. La menzione del secondo Alcmane messeno viene spiegata da Calame (1983, XV-XVI) con un fraintendimento del nome di Messoa di cui il nostro poeta sarebbe stato originario.

<sup>144</sup> Una datazione – nondimeno – da utilizzare alla luce di quanto abbiamo visto con Shaw 1999 e 2003.

<sup>145</sup> Molto probabilmente – stando alla ricostruzione di Mosshammer (1979, 219) della cronologia relativa di Alcmane e Stesicoro – questa datazione risente del criterio delle *akmai* stabilito da Apollodoro, per cui si ha un intervallo di quarant’anni tra l’*akme* di Alcmane (Ol. 27) e quella di Stesicoro (Ol. 37). Si veda, nondimeno, per la cronologia relativa tra i due poeti fissata dallo stesso Apollodoro, p. 55 n. 134.

<sup>146</sup> Asheri (1988 [1999], 267-68; 270; 273).

<sup>147</sup> A riguardo, si veda anche Page (1951 [1979], 164-65), che invita a considerare come la datazione del regno di Ardys non fosse affatto un assoluto, e come nelle registrazioni assire il regno del predecessore Gige si prolungasse fino al 652, ponendo il settimo anno del regno di Ardys nel 646 (cfr. e. g. Kaletsch, *Historia*, VII, 1958, 1-ss.).

<sup>148</sup> Si veda, in proposito, anche Schneider 1985, 10. Le stesse conclusioni di Claude Calame nella sua edizione dei frammenti di Alcmane (1983, XIV-XVI) non sembrano smentire del tutto il quadro cronologico che abbiamo cercato di delineare per Alcmane – sebbene, al pari di Cuartero 1972, egli è incline ad accettare piuttosto la datazione più bassa (611/609), ritenendo opportuno non trascurare due ulteriori notizie di cui disponiamo a proposito di Alcmane:

A proposito, dunque, della cronologia relativa di Alcmane rispetto ai poeti ai quali è maggiormente accomunato dalle fonti sotto il profilo artistico – segnatamente Stesicoro<sup>149</sup> e Arione<sup>150</sup> – va notato innanzitutto con Mosshammer (1979, 226-33) che la datazione di Arione in Eusebio risente decisamente della cronologia relativa – condotta secondo il criterio delle *akmai* a 40 anni – tra lo stesso Arione e gli altri due poeti di Lesbo che lo hanno preceduto (Lesche e Terpandro) redatta da Phainia di Ereso, dal quale Eusebio attinge totalmente per la datazione di questi poeti. Piuttosto, per Arione, occorre partire dal suo essere stato contemporaneo di Periandro di Corinto (cfr. Hdt. 1, 23-24). Il dominio di Periandro su Corinto viene collocato, stando alle fonti, nei quarant'anni che vanno dal 625 al 585, per cui è assolutamente plausibile che un poeta come Arione nato in coincidenza di Ol. 38 (628-24), stando alla notizia della *Suda* su di lui – e che, pertanto non poteva essere famoso già in Ol. 40, 3 (619/18), come riporta Eusebio – potesse essere stato allievo dell'anziano Alcmane e che in seguito abbia potuto incontrare il tiranno corinzio.

A proposito di Stesicoro, la *Suda* lo colloca in modo piuttosto chiaro tra le date del 632/28 (XXXVII Olimpiade) e il 556/2 (LVI Olimpiade) – affermando in particolare che egli è successivo ad Alcmane – cosicché è più lecito pensare che nel suo caso γίγνομαι significhi “nascere” e non “raggiungere l'*akme*” (di questo, abbiamo visto, è convinto anche Mosshammer). Con la cronologia della *Suda*, peraltro, concordano essenzialmente anche le altre testimonianze che forniscono indicazioni temporali su Stesicoro<sup>151</sup>. D'altra parte, la cronologia relativa tra Alcmane, Stesicoro e Simonide – condotta da Apollodoro secondo il criterio delle *akmai* o, meglio, dello *spatium vitae* (per cui, lo abbiamo visto, la morte del poeta più anziano coincide con la nascita di quello più giovane) – sia chiaramente artificiale e richieda una certa cautela nel farvi affidamento (soprattutto se teniamo conto dell'influenza che ha avuto su Eusebio). L'unico dato certo è l'anno di nascita di Simonide (desumibile da Sim fr. 77 Diehl). Anche quando riteniamo che la data di nascita di Stesicoro (Ol. 37: 632/28) possa dirsi approssimativa, resta comunque lo scarto generazionale di Stesicoro rispetto ad Alcmane (dal che, la precisazione della *Suda*) ed un arco della sua attività coevo a quello di Arione. Pertanto, riguardo al rapporto cronologico e artistico tra Alcmane e Stesicoro, vale quello che abbiamo visto per Arione.

- 
- la datazione di Arione, che la tradizione vuole che sia stato allievo di Alcmane, e la cui *akme* viene datata al 599;
  - il fatto che Alcmane verosimilmente ricordasse Polimnesto di Colofone – il quale Calame ritiene contemporaneo di Sacada di Argo, vincitore per la prima volta ai Giochi Pitici nel 582 (essenzialmente, credo, sulla base di Ps.-Plut. *Mus.* 8, 1134a; cfr. *etiam* Campbell 1988, 333).

<sup>149</sup> *Suda*, s. v. **Στησίχορος**: τοῖς δὲ χρόνοις ἦν νεώτερος Ἀλκμᾶνος τοῦ λυρικοῦ, ἐπὶ τῆς λζ' Ὀλυμπιάδος γεγονώς. ἐτελεύτησε δὲ ἐπὶ τῆς νς'. “[Stesicoro] era più giovane di Alcmane, infatti era nato nella XXXVII Olimpiade [632-28]. Morì nella LVI Olimpiade [556/2]”

<sup>150</sup> *Suda*, s. v. **Ἀρίων** (Μηθυμναῖος, λυρικός, Κυκλέως υἱός, γέγονε κατὰ τὴν λη' Ὀλυμπιάδα. τινὲς δὲ καὶ μαθητὴν Ἀλκμᾶνος ἱστόρησαν αὐτόν. “Lirico di Metimna, figlio di Kycleo nacque nella XXXVIII Olimpiade [628-24]. Alcuni dicono che fosse allievo di Alcmane”).

<sup>151</sup> In particolare, **Cic. De Rep.** 2, 20 (quo [enim] ille mort[uus], e]odem [est an]no na[tus Si]moni[des ol]ympia[de se]xta et quin[quag]jesima [556/2 a. C.]), **Eus. Chron. Ol.** 42.2 (Stesichorus poeta clarus habetur) e **Ol.** 55.1 (Stesichorus moritur); *Suda*, s. v. **Σαπφώ** . . . Λεσβία ἐξ Ἐρεσσοῦ, λυρική, γεγονυῖα κατὰ τὴν μβ' Ὀλυμπιάδα, ὅτε καὶ Ἀλκαῖος ἦν καὶ Στησίχορος καὶ Πιττακός. (“Lesbia di Eresso, poetessa lirica, fiorita nella XLII Olimpiade [612/18] quando erano vivi anche Alceo, Stesicoro e Pittaco”). È interessante anche la testimonianza di Giovanni Tzetzes secondo cui ὁ δὲ Στησίχορος οὗτος σύγχρονος ἦν Πυθαγόρᾳ τῷ φιλοσόφῳ καὶ τῷ Ἀκραγαντίνῳ Φαλάριδι (“Stesicoro era contemporaneo del filosofo Pitagora e di Falaride di Agrigento”).

### 1.2.5. Conclusioni.

Concludendo la discussione – che abbiamo cercato di condurre in modo sistematico tanto sulle fonti quanto sulle interpretazioni – e volendo avanzare un’ipotesi di datazione per Alcmane che appaia plausibile alla luce di quanto emerso da questa stessa analisi – coerentemente con quanto risulta, invece, tanto dai papiri quanto da testimonianze come quelle della *Suda* relative a Stesicoro e Arione (nonché, in particolare, dalla proposta interpretativa di *Alcm. fr. 5 (2) PMG, col. I, 13-22* avanzata da Harvey 1961; a mio avviso più plausibile di quella di Barrett 1961 o di West 1992) – credo che si possa con molta probabilità ritenere che l’arco dell’attività di Alcmane abbia potuto svolgersi complessivamente durante la seconda metà del VII secolo, fino a toccare gli ultimi anni di questo stesso secolo – avendo peraltro dimostrato che Leotychida I fosse più giovane d’età rispetto al cugino Anassidamo – di circa ai tempi della II Guerra Messenica. D’altra parte, la stessa natura stratificata e composita degli strumenti cronografici, quale abbiamo cercato di mettere in luce nel corso di queste pagine rende arbitraria ogni ipotesi di ulteriore precisazione della cronologia dei singoli personaggi di cui qui ci occupiamo.

In breve, dunque:

- possiamo accettare che Alcmane possa essere stato attivo (anche) alla fine del VII secolo;
- possiamo altrettanto mantenere una datazione a cavallo della metà del VII secolo per la II Guerra Messenica (ritenendo che abbia avuto inizio nel secondo quarto del VII secolo);
- possiamo mantenere una datazione relativamente bassa per Leotychida I (immaginandolo all’incirca coetaneo di Alcmane);
- possiamo accettare una datazione ancora più bassa per la generazione dei figli di Leotychida I a cui si fa riferimento in *P. Oxy. 2390, fr. 2, col. II* – considerando, in particolare, la possibilità che Leotychida I avesse potuto avere un figlio o una figlia adolescente negli anni successivi alla II Guerra Messenica – e che pertanto è in questi anni (fine anni ‘40/inizio anni ‘30 del VII secolo) che Alcmane avrebbe potuto comporre il suo carme per la *παῖ[δῶν] ἀρίσταν* di Leotychida.

Nondimeno, dobbiamo ritenere che se Alcmane era *contemporaneo* di Tirteo (non tanto anagraficamente quanto piuttosto per la temperie culturale che caratterizzava Sparta nel VII secolo) non necessariamente l’uno era *coetaneo* dell’altro, come ritiene Schneider 1985. Che questo è vero – e che un’età di benessere per Sparta inaugurata con la vittoria della I Guerra Messenica e confermata dalla vittoria ulteriore nella II non deve comprimere, in ragione di un sua uniformità di fondo, una durata di circa 130 anni, durante i quali differenti poeti si sono succeduti – è confermato, d’altra parte dal caso di Terpendro, il quale – anche quando ammettiamo che Alcmane e Tirteo fossero coetanei, e nonostante siano decisamente varie le date che la tradizione riporta per l’arco della sua vita e della sua attività – non c’è dubbio che avesse fatto scuola a Sparta, e che fosse precedente agli altri due poeti di cui ci siamo occupati. La stessa coesistenza di gioia, musica e armi che Schneider 1985 pretende di addurre a conferma della contemporaneità di Alcmane e Tirteo – citando tanto *Alcm. fr. 143 C (= 41 PMG)*<sup>152</sup> quanto *Plut. Lyc. 21* che ce lo trasmette – vale anche

---

<sup>152</sup> **Alcm. fr. 143 (fr. 41 PMG):**

ἔρπει γὰρ ἅντα τῷ σιδάρω  
τὸ καλῶς κισαρίσδην

per Terpandro, che la vittoria conseguita nell'agone delle *Carnee* del 676<sup>153</sup> colloca necessariamente prima di Tirteo e di Alcmane, e il cui fr. 5 Gostoli (PMG, p. 363 adn. Page)<sup>154</sup> testimonia anche per i decenni precedenti la stessa temperie culturale in virtù della quale Schneider 1985 pretende di far coincidere totalmente Tirteo e Alcmane sul piano della cronologia.

---

**METRO:** | | W | W | W | | reiz tr | WW | WW | | reiz ? (Calame 1983, 222)

**TEST:** (i) **Plut. Lyc. 21, 6 (I, p. 152 Flacelière-Chambry-Juneaux):** Μουσικωτάτους γὰρ ἅμα καὶ πολεμικωτάτους ἀποφαίνουσιν αὐτούς· <ἔρπει γὰρ ἅντα τῷ σιδάρῳ τὸ καλῶς κιθαρίσδεν>, ὡς ὁ Λακωνικὸς ποιητῆς εἶρηκε; (ii) **Plut. Mor. 334e (II, p. 96, 10-ss Nachstädt-Sievekking-Titchener):** κιθαρωδοὶ δ' ἄλλοι τε καὶ Ἄριστόνικος, ὃς ἐν μάχῃ τινὶ προσβοηθήσας ἔπεσε λαμπρῶς ἀγωνισάμενος. ἐκέλευσεν οὖν αὐτοῦ γενέσθαι χαλκοῦν ἀνδριάντα καὶ σταθῆναι Πυθοί, κιθάραν ἔχοντα καὶ δόρυ προβεβλημένον, οὐ τὸν ἄνδρα τιμῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ μουσικῆν κοσμῶν ὡς ἀνδροποιὸν καὶ μάλιστα δὴ πληροῦσαν ἐνθουσιασμοῦ καὶ ὀρμῆς τοὺς γνησίως ἐντρεφομένους. | καὶ γὰρ αὐτός, Ἄντιγενίδου ποτὲ τὸν ἀρμάτειον αὐλοῦντος νόμον, οὕτω παρεξέστη καὶ διεφλέγη τὸν θυμὸν ὑπὸ τῶν μελῶν, ὥστε τοῖς ὀπλοῖς ἄξας ἐπιβαλεῖν τὰς χεῖρας ἐγγὺς παρακειμένοις καὶ μαρτυρῆσαι τοῖς Σπαρτιάταις ἄδουσιν <ἔρπει γὰρ ἅντα τῷ σιδάρῳ τὸ καλῶς κιθαρίσδεν>.

**BIBL:** Garzya 1954, 148-49; Janni 1965; Campbell 1967 (1982); Calame 1983. Si veda anche Meier 1998, 19-20.

**TRADUZIONE:** *infatti a quello delle armi si oppone il bel suono della cetra.*

<sup>153</sup> Ellanico di Lesbo (*FGrHist* 4 F 85a = Athen. 14, 635e), ad una data che corrisponde a quella di Ol. 26 (676/75), stando a Sosibio (*FGrHist* 595 F3). Si veda Mosshammer (1979, 227).

<sup>154</sup> **Terp. fr. 5 Gostoli (PMG, p. 363 adn. Page):**

ἐνθ' αἰχμά τε νέων θάλλει καὶ μῶσα λίγεια  
καὶ Δίκα εὐρυάγνια, καλῶν ἐπιτάρροθος ἔργων.

**METRO:** ||| r | ||| r | W 6da || | r | r | r | r | r | | 6da

**TEST:** **Plut. Lyc. 21, 4-5:** Ὅλωσ δὲ ἄν τις ἐπιστήσας τοῖς Λακωνικοῖς ποιήμασιν, ὧν ἔτι καθ' ἡμᾶς ἔνια διεσώζετο, καὶ τοὺς ἐμβατηρίους ῥυθμοὺς ἀναλαβόν, οἷς ἐχρῶντο πρὸς τὸν αὐλὸν ἐπάγοντες τοῖς πολεμίοις, οὐ κακῶς ἠγήσαιτο καὶ τὸν Τέρπανδρον καὶ τὸν Πίνδαρον τὴν ἀνδρείαν τῇ μουσικῇ συνάπτειν. ὁ μὲν γὰρ οὕτως πεποίηκε περὶ τῶν Λακεδαιμονίων· <Ἐνθ' αἰχμά τε νέων θάλλει καὶ μῶσα λίγεια || καὶ δίκαι εὐρυάγνια>; **Arr. Tact. 44, 3:** ὥστε ἐς τήνδε τὴν παροῦσαν βασιλείαν, ἣν Ἀδριανὸς εἰκοστὸν τοῦτ' ἔτος βασιλεύει, πολὺ μᾶλλον ξυμβαίνειν μοι δοκεῖ τὰ ἔπη ταῦτα ἢ περ ἐς τὴν πάλαι Λακεδαίμονα <ἐνθ' αἰχμά τε νέων θάλλει καὶ μῶσα λίγεια, || καὶ δίκαι εὐρυάγνια καλῶν ἐπιτάρροθος ἔργων>.

**BIBL:** Gostoli 1990.

**TRADUZIONE:** *li fiorisce l'indole guerriera dei giovani e la Musa dalla limpida voce e la Giustizia dalle ampie strade, che protegge le imprese virtuose.*

## 2. Alcuni cenni sulla cosiddetta *Grande Rhetra*.

### 2.1. A proposito delle testimonianze di cui disponiamo.

Il testo di quella che comunemente è conosciuta come *Grande Rhetra* attribuita all'opera riformatrice di Licurgo – la quale sembrerebbe tramandata anche da Tirteo in una sezione del suo componimento riguardante l'*Eunomia* di Sparta – è giunta a noi essenzialmente attraverso la biografia licurghea di Plutarco (Plut. *Lyc.* 6, 2). D'altra parte, tanto Plutarco nel medesimo capitolo della *Vita di Licurgo* (*Lyc.* 6, 1-10) quanto Diodoro Siculo nella *Biblioteca Storica* (7, 12, 6-8) riportano anche il frammento di Tirteo – rispettivamente Plut. *Lyc.* 6, 10 (= Tyrt. fr. 1b G-P) e Diod. 7, 12, 6 (= Tyrt. fr. 14° G-P) – che della *Rhetra* sarebbe espressione<sup>155</sup>.

Innanzitutto, vagliando le nostre fonti sulla costituzione di Sparta, notiamo che un'opera quale è, ad esempio, la *Lakedaimonion Politeia* di Senofonte<sup>156</sup> si presenta di prepotenza come l'esemplare (per noi) incipitario di una categoria di scritti – quella delle *politeiai* – che in relazione al nostro caso particolare hanno il loro termine cronologico in quell'esempio di *politeia* un po' nascosta che è la *Vita di Licurgo* di Plutarco – su cui qui maggiormente ci baseremo. L'esempio incipitario di Senofonte – nondimeno – aveva avuto i propri antecedenti per lo meno nelle due differenti versioni (una in versi e una in prosa, di cui rimangono frammenti<sup>157</sup>) della *Lakedaimonion Politeia* dell'ateniese Crizia<sup>158</sup>. È, peraltro, possibile delineare<sup>159</sup> una precisa linea di tradizione, un'eredità anche testuale che a partire dalle *politeiai* degli ateniesi Crizia (32 DK) e Senofonte prosegue con la *Politica* di Aristotele (debitrice in larga misura, come vedremo, anche ai due principali dialoghi platonici che si occupano dell'ordinamento delle città, tra le quali, in particolare, troviamo Sparta: la *Politeia*, appunto, più comunemente nota con il titolo di *Repubblica* derivante dalla tradizione latina e i *Nomoi*), nonché con la perduta *Lakedaimonion Politeia* dello stesso Stagirita (trasmessaci in modo frammentario dagli *Excerpta Politiarum* di Eraclide Lembo, a cui si aggiungono i frammenti editi da Gigon<sup>160</sup>).

<sup>155</sup> Sull'intera questione, con particolare riferimento ai problemi testuali legati alle due versioni trasmesse dalle fonti, si veda tra gli altri Meier 1998, 243-47.

<sup>156</sup> Identificabile anche con la perduta *Costituzione degli Spartani* attribuita a Tibrone, di cui abbiamo notizia da Aristotele (*Pol.* 1333b11-31 = FGGrHist 581). Si veda e. g. Lupi 2010.

<sup>157</sup> Rispettivamente 88 B 6 e B 32-37 DK

<sup>158</sup> Sul personaggio di Crizia si vedano, in particolare, Ollier 1933, 140-41, 149; 164-65; Centanni 1997, 9-26; Lipka 2002, 14, 19-20; Lupi 2010, 140-41. Notiamo, per Crizia, che al rigore con cui ad Atene cerca di reprimere ogni istanza democratica, instaurando una oligarchia di trenta individui che amministravano una compagine selezionata di tremila cittadini di pieno diritto, fa seguito, appunto, la redazione di un modello di *Costituzione degli Spartani* in cui gli aspetti prevalenti sono quelli di una società ordinata ed equilibrata nelle sue leggi e nelle abitudini dei suoi componenti. In relazione a questo dato, è da porre in evidenza, a mio avviso, anche il mutato rapporto di Crizia con Alcibiade. Un'utile testimonianza per comprendere la vicenda personale di Crizia e il suo passaggio da posizioni di aristocratico moderato a quelle di oligarchico radicale, mi è sembrato il brano della *Repubblica* di Platone (553 a9-c7) in cui si descrivono le modalità per cui un uomo timocratico si trasforma in uomo oligarchico (nel vedersi privato di ciò che la propria famiglia possedeva e maturando pertanto un sentimento aggressivo di rivalsa – che sfocia anche nella brama smodata di ricchezze). Notiamo, peraltro, che Crizia in Tessaglia si batte proprio contro l'aristocrazia di vecchio tipo, non più assimilabile con il modello di oligarca in cui egli stesso si identificava (così osservava Momigliano, *Ideali di vita sofistica. Ippia e Crizia*, *Cultura* 9 [1931], 327).

<sup>159</sup> Si veda, e. g., Lupi 2012, 76-83.

<sup>160</sup> Ffr. 539-551, 6 Gigon (Gigon 1831-1836 [1987] vol III, pp. 664-72).

Osservando questo, dunque, è necessario sottolineare il fatto che (ad eccezione, per noi, delle due versioni della *Lakedaimonion Politeia* dell'ateniese Crizia<sup>161</sup>) il destarsi dell'interesse delle fonti storiografiche per l'antica costituzione di Sparta (la *Rhetra*, appunto) e per il suo leggendario ideatore (Licurgo) si colloca in un momento molto preciso della storia del popolo greco – che è quello successivo all'esito della Guerra del Peloponneso, la quale da un lato vede il sostanziale tramonto dell'esperienza democratica di Atene (come immaginata da Pericle e, prima di lui, da Temistocle; cfr. *infra*, in questo lavoro) e – d'altra parte – sembra registrare anche a Sparta un sostanziale mutamento dei costumi e degli equilibri istituzionali.

È effettivamente negli anni a cavallo tra V e IV secolo che, ad esempio, si collocano due notizie, relative ai desideri tanto di Lisandro quanto di Pausania II di apportare delle modifiche sostanziali all'ordinamento di Sparta – desideri che i entrambi i casi si concretizzano nella redazione da parte di ciascuno di un *pamphlet* polemico: nel caso di Lisandro finalizzato ad abolire il criterio di nascita per l'accesso alla diarchia<sup>162</sup>, mentre per Pausania – sembrerebbe – volto ad abolire l'eforato<sup>163</sup>. Effettivamente, vediamo che Aristotele (Arist. *Pol.* 1301b 17-21) ci testimonia che a Sparta “Lisandro tentò di abbattere il regno e Pausania il re l'eforato” – testimonianza alla quale si aggiunge, per il caso di Lisandro, la notizia della biografia a lui dedicata da Plutarco (Plut. *Lys.* 25, 1-2; 30, 3-5 = Ephor. *FGrHist* 70 F 206-07), ove si parla, in particolare, di un *pamphlet* che Lisandro avrebbe redatto a sostegno della propria proposta di riforma.

In ragione anche dell'abbinamento tra Pausania e Lisandro nel passo aristotelico, nonché della notizia sul *pamphlet* di Lisandro tramandata da Plutarco, si è voluto riconoscere nel Pausania menzionato da Aristotele precisamente quel Pausania II che – secondo la testimonianza di Eforo (*FGrHist* 70 F 118 = Strab. 8, 5, 5), a cui si associa quella del periegeta Pausania (3, 5, 1) – avrebbe redatto il *pamphlet* “contro o riguardo alle leggi di Licurgo” – concludendo che il bersaglio polemico del *pamphlet* di Pausania II fosse precisamente l'eforato. Ma la testimonianza di Aristotele (in cui si parla, in modo generale, di un “re Pausania” intenzionato ad abolire l'eforato) non è così scontato che si possa precisare con la testimonianza di Eforo in Strabone – in cui si parla di un *pamphlet* sì esplicitamente attribuito a Pausania II ma definito, altrettanto generalmente “contro” o “riguardo a” “le leggi di Licurgo”<sup>164</sup>. Per inciso – inoltre – dobbiamo prendere in esame

---

<sup>161</sup> Le quali nondimeno si collocano verosimilmente intorno al 415/11 – quando ormai l'avventura democratica ateniese si avviava al tramonto (come desumeremo anche dal ritratto di Pericle in Thuc. 2, 65; cf. *infra*) – se prendiamo come *terminus post quem* l'accusa che Crizia ricevette nel processo per la mutilazione delle Erme o, successivamente, l'instaurazione ad Atene del governo dei Quattrocento. Si veda e. g. Untersteiner (1996 [2008], 481-90).

<sup>162</sup> “*destituire del potere i due casati e restituirlo a tutti gli Eraclidi o ... non agli Eraclidi, ma agli Spartiati*” (τὴν ἀρχὴν ἐκ τῶν δυεῖν οἴκων μεταστήσας εἰς κοινὸν ἀποδοῦναι πᾶσιν Ἑρακλείδαις, ὡς δὲ ἐνιοὶ φασιν, οὐχ Ἑρακλείδαις, ἀλλὰ Σπαρτιάταις; Plut. *Lys.* 24, 5). In Plut. *Ages.* 8, 3, la scelta di Lisandro di rendere libero l'accesso alla diarchia è legata esplicitamente al mutato atteggiamento di Agesilao nei suoi confronti.

<sup>163</sup> Su entrambi i *pamphlet* di Lisandro e di Pausania II, e, segnatamente, sulla loro eterogeneità rispetto alla *Costituzione degli Spartani* che Aristotele attribuisce a Tibrone, si veda Lupi 2010, 143-47. Se i due *pamphlet* in oggetto erano degli scritti mirati a scopi precisi, lo scritto di Tibrone era un elogio della costituzione che aveva portato Sparta alla grandezza che aveva raggiunto.

<sup>164</sup> Sull'identità di Pausania II quale autore del *pamphlet* “pro o contro le leggi di Licurgo” non ci sono dubbi. Al contrario – a proposito del brano di Aristotele (Arist. *Pol.* 1301b 17-21) in cui si parla del “re Pausania” che voleva abolire l'eforato – c'è stato un lungo dibattito, ricostruito, tra gli altri, da Lupi (2012, 84-93), se si trattasse del diarca contemporaneo di Lisandro (Pausania II – come generalmente si è ritenuto) oppure del nonno di costui, il vincitore di Platea (Pausania il reggente). Tutto questo in ragione del fatto che altrove nella *Politica* (Arist. *Pol.* 1307 a2-7) Aristotele fa riferimento chiaramente a Pausania il reggente (ὁ στρατηγῆσας κατὰ τὸν Μηδικὸν πόλεμον) e alla sua intenzione di conquistare un potere assoluto (ἵνα μοναρχῆ) e ancora in un altro passo (Arist. *Pol.* 1333 b 32-35)

anche l'incertezza che caratterizza la frammentarietà, in questo punto, del testo di Eforo in Strabone<sup>165</sup> (*FGrHist* 70 F 118 = Strab. 8, 5, 5) – dove non è affatto pacifico se si parli di un *pamphlet* di Pausania II *contro* oppure *in merito a* le leggi di Licurgo (in quest'ultimo caso, con eventuale intento celebrativo)<sup>166</sup>.

Rispetto a molti studiosi precedenti i quali – sulla base di questa associazione tra Aristotele ed Eforo/Strabone – hanno ritenuto che il *pamphlet* di Pausania II fosse rivolto principalmente contro gli efori che lo avevano condannato all'esilio dopo i fatti di Aliarto<sup>167</sup>, c'è stato chi in anni recenti ha messo in discussione una interpretazione di questo genere. In particolare, Lupi 2012 – a mio avviso, ragionevolmente – respingendo la necessità di identificare il Pausania di Aristotele e quello di Eforo/Strabone ha senza dubbio messo un notevole ordine nella già intricata selva di ipotesi (così come ha fatto van Wees 1999 a proposito del rapporto tra la *Rhetra* di Licurgo/Plutarco e l'*Eunomia* di Tirteo; cfr. *infra*). Dal canto suo, infatti, Lupi ha ritenuto che il bersaglio polemico del *pamphlet* di Pausania II (Agiade) non fossero tanto gli efori, bensì il casato gemello degli Euripontidi, con il quale egli era venuto in particolare conflitto. Effettivamente notiamo che;

- Eforo/Strabone parlano soltanto di un *pamphlet* di Pausania II “contro le leggi di Licurgo” (la traduzione di Lupi presuppone la lezione *κατὰ τοῦ Λυκούργου νόμων*, Meineke e altri);
- la famiglia degli Euripontidi era la stessa a cui era vicino Lisandro – il principale antagonista di Pausania II – per la morte del quale ad Aliarto, appunto, Pausania II sarà processato;
- Eforo (da cui Strabone attinge) era, appunto, espressione della tradizione che ascriveva Licurgo al casato degli Euripontidi (cfr. *infra*), e alla menzione di Licurgo nel passo di Eforo, appunto, segue immediatamente la menzione del casato degli Euripontidi (“*per odio verso gli Euripontidi ... quando era in esilio scrisse un libello [...] le leggi di Licurgo, il quale era del casato che lo aveva bandito*”);

---

parla di un Pausania il re (*Παυσανία τῷ βασιλεῖ*), al quale gli Spartani rimproverano di aver cercato di affermare il proprio dominio (*ἄρχειν*) sulla città. Come noteremo nel parlare di Pausania in Erodoto e in Tucidide (per cui si ricordi, in particolare, Thuc. 1, 131, 2 – in cui si parla di Pausania come di “re”), la dignità regale di cui di fatto era investito anche Pausania il reggente non ci è di alcun aiuto per dirimere la questione basandoci sulla espressione “Pausania il re” di 1333b. Quanto al verbo *μοναρχεῖν* di 1307a, riferito a Pausania il reggente – nota Lupi (2012, 86) – esso indicherebbe verosimilmente la volontà di esercitare un potere non limitato da altre cariche (in particolare, appunto, dagli efori), assumendo un valore affine ad *ἄρχειν* del Pausania “il re” di 1333b.

<sup>165</sup> Di questa questione si era occupato già Pareti 1910 (1958), 104-ss.

<sup>166</sup> Quest'ultima è la tesi avanzata da Ephraim David (1981, 19-20) il quale, precisamente, sostiene che lo scritto di Pausania fosse un *elogio* delle leggi di Licurgo (è da respingere, dunque, la lezione *κατὰ*) – redatto dal diarca in esilio dopo che gli era stata comminata in contumacia la condanna a morte – e che in questa eulogia trovasse luogo anche un attacco acceso di Pausania contro i suoi nemici (Lisandro, Agide II, Agesilao, nonché molti degli efori), notando come il *pamphlet* di Pausania si collocasse entro una tradizione interpretativa dell'ordinamento di Sparta (espressa anche da Platone e da Aristotele, come vedremo, i quali nondimeno potrebbero aver utilizzato il *pamphlet* di Pausania tra le loro fonti), secondo cui l'eforato non era tra le istituzioni create da Licurgo. Semmai gli efori, secondo David, sarebbero in questi anni l'autorità cittadina su cui maggiormente facevano affidamento quei circoli “liberali” che, al contrario, appoggiavano la politica di Lisandro. Che quella sull'eforato come una istituzione non licurghea fosse una tradizione che ha preso avvio proprio nel IV secolo – contestualmente alla riflessione sulla degenerazione dei costumi che emerge in questi anni – è qualcosa che sostiene anche Hodkinson (2000, 28-29).

<sup>167</sup> Di questo è fermamente convinto, tra gli altri, David 1981 – in ragione della condanna in contumacia che gli efori gli avrebbero comminato dopo gli episodi di Aliarto.

- Pausania II non aveva alcuna ragione per essere irritato con gli efori, che nel processo del 403/02 (Paus. 3, 5, 2) votarono tutti a suo favore<sup>168</sup>;
- sono, dunque, da ritenersi piuttosto gli Euripontidi i veri istigatori della condanna comminata dagli efori a Pausania II nel 394 (verso i quali Pausania II – posto anche che si trattasse di un *pamphlet elogiativo* delle leggi di Licurgo – poteva eventualmente polemizzare ricordando che con la loro condotta gli Euripontidi disattendevano le prescrizioni di un tanto illustre antenato).

Ne consegue – come ritiene anche Lupi – che fosse il reggente Pausania – il quale, come vedremo in Tuciddide (1, 132-34), è perseguito segnatamente dagli efori e da questi fatto perire nel tempio di Atena *Chalkioikos* – a desiderare che questa magistratura fosse abolita. Dovremmo, dunque, pensare senz'altro a due differenti Pausania in Aristotele (*Pol.* 1301b 17-21) e in Eforo (*FGrHist* 70 F 118 = Strab. 8, 5, 5): Pausania il reggente che desidera l'abolizione dell'eforato (se abbia scritto un *pamphlet* in proposito non è dato sapere) e Pausania II che, stando ad Eforo, scrive un *pamphlet* “contro” oppure “sulle leggi di Licurgo” (*pamphlet* che sarebbe stato tra le fonti di Eforo; si veda David 1981, 13-14) – ad ogni modo in polemica non tanto con gli efori quanto con la famiglia degli Euripontidi<sup>169</sup>.

Di tutt'altro tenore, poi – ma altrettanto degna di considerazione – è la serie di osservazioni fatta da Nicolas Richer nel suo ricco studio sull'eforato (1998, 25-43), tra cui, ad esempio, che:

- è senz'altro Pausania II l'autore del *pamphlet* di cui ci parla Eforo;
- seppure nel periodo che intercorre tra il primo processo (403) e il secondo (394) in cui Pausania II è imputato il diarca poteva essersi alienato l'appoggio degli efori, non è affatto certo che nel suo *pamphlet* egli menzionasse l'eforato tra le istituzioni licurghee (anche se Eforo lo annovera tra queste<sup>170</sup>).

Come che sia, il caso del *pamphlet* di Pausania II (Agiade) – a prescindere dal fatto che in esso il diarca manifestasse il desiderio che l'eforato fosse abolito, o se al contrario in esso ci si scagliasse piuttosto contro casato degli Euripontidi, con il quale Pausania II era entrato in particolare conflitto

---

<sup>168</sup> Si veda anche David (1981, 11), il quale nota anche come i 28 *gerontes* si siano equamente pronunciati per la colpevolezza e per l'innocenza, mentre Agide II abbia votato per la colpevolezza. Poco prima, inoltre, lo stesso David (p. 10) notava che, nel contrasto che lo oppone a Lisandro, Pausania II appare come il campione della linea conservatrice ed anti-imperialista di Sparta, che – proprio attraverso la rimozione delle decarchie e delle oligarchie installate da Lisandro (come accade con la spedizione di Dercillida in Asia) – mirerà a conferire un tono più moderato alla politica estera di Sparta verso le città nella sua orbita. Anche in questo, va sottolineato, Pausania II ha l'appoggio degli efori.

<sup>169</sup> Che l'oggetto principale della polemica di Pausania II fossero, *invece*, gli efori (accanto alla famiglia rivale degli Euripontidi) potrebbe trovare conferma nel fatto che – contrariamente alla tradizione precedente (rappresentata e. g. da Hdt. 1, 65) – Pausania ascrive Licurgo alla famiglia rivale degli Euripontidi (per cui si veda anche Simon. fr. 123 PMG = Plut. *Lyc.* 1, 8) e non alla propria degli Agiadi. Ma a questo punto, a differenza di quanto sostiene David (1979 e 1981), dobbiamo pensare necessariamente ad un *pamphlet* “contro” le leggi di Licurgo, con tutto ciò che ne consegue – in particolare che lo stesso Pausania II fosse convinto che Licurgo avesse istituito l'eforato (cosa di cui, peraltro, vedremo che è convinto anche Eforo, Strab. 10, 4, 18 = Ephor. *FGrHist* 70 F 149). Nondimeno, dovremmo pensare che – a differenza di quanto sostiene Eforo stesso (e di quanto troviamo già in Erodoto, e successivamente anche in Aristotele; Arist. *Pol.* 1270b 19-20, 1271b20-72b1) – in Pausania II fosse del tutto assente il legame con il modello (virtuoso) di Creta (i cui *cosmi*, abbiamo visto, avrebbero ispirato al legislatore l'istituzione dell'eforato), ma che Licurgo avesse istituito l'eforato di propria iniziativa – in contrasto con le istituzioni dell'oracolo delfico. Si veda van Wees (1999, 14-19).

<sup>170</sup> Ephor. *FGrHist* 70 F 149. Si veda Pareti 1910 (1958), 104. Questo pone la questione delle fonti di Eforo.

– resta interessante per entrare nel merito delle questioni relative al dibattito sulle leggi di Licurgo in questi anni:

- innanzitutto a cosa si pensava (in questo periodo) quando si parlava di “leggi di Licurgo” (in particolare se in esse è da comprendere la magistratura degli efori, o se la stessa diarchia come tale fosse divenuta oggetto di polemica – a partire per lo meno dai tempi del dissidio tra Cleomene e Damarato, di cui ci parla Erodoto);
- quale era il giudizio che su di esse si esprimeva nel complesso;
- quali eventualmente potessero essere i singoli aspetti di questa legislazione che si ritenevano deprecabili<sup>171</sup> e quali, invece, ammirevoli.

Vi è, poi, da prendere in esame la questione – in relazione ai testi oggetto di questo paragrafo – se essi siano stati parte integrante (e se lo erano nella forma in cui li leggiamo) dello stesso *pamphlet* di Pausania – il quale, a propria volta, sarebbe servito come fonte per Eforo, e poi per Aristotele fino a giungere a Plutarco. A ciò si lega anche la questione fondamentale delle ragioni per cui, ad esempio, Plutarco e Tirteo non annoverano gli efori tra le istituzioni licurghee (questione che dipende anche da come Plutarco interpretava Tirteo; cfr. *infra*).

L’eforato – vi abbiamo, tuttavia, fatto cenno – viene citato da Eforo come una delle istituzioni che Licurgo avrebbe attinto da Creta (sul modello dei *cosmi* ivi presenti; Strab. 10, 4, 18 p. 482 = Ephor. *FGrHist* 70 F 149) il che apre una duplice possibilità:

- che la menzione dell’eforato potesse essere presente nel *pamphlet* di Pausania II (che, per questo motivo, potremmo ritenere polemico con le leggi di Licurgo – qualora in esso l’eforato veniva attaccato);
- che – almeno per le proprie informazioni sull’eforato – Eforo attingesse ad altra fonte<sup>172</sup>.

È possibile ritenere che il testo della *Rhetra* “licurghea” tramandatoci da Plutarco e Diodoro potesse essere uno degli oracoli menzionati da Pausania nel suo *pamphlet* e attestati da Eforo (e che Pausania ed Eforo fossero stati la fonte necessaria per i nostri due testimoni; così ritiene anche Nafissi 1991, 55), ma tanto il parallelo della *Eunomia* in Tirteo quanto la testimonianza di Erodoto circa le leggi di Licurgo rendono questa ipotesi non necessaria (così come escludono la certezza che lo stesso Eforo si sia avvalso esclusivamente – lo abbiamo appena visto – del *pamphlet* di Pausania come fonte a riguardo). In conclusione, da un punto di vista testuale, anche quando Pausania II possa essere il diarca che verosimilmente aveva promosso un progetto politico ostile agli efori,

---

<sup>171</sup> Secondo Nafissi (1991, 54-71), ad esempio, il *pamphlet* di Pausania II era “contro” le leggi di Licurgo, vale a dire contro l’ordinamento licurgheo quale era stato effettivamente posto in essere a Sparta, il quale – nell’aver concesso via via nel corso degli anni un potere sempre maggiore agli efori – di fatto aveva disatteso le prescrizioni dell’oracolo delfico (così come dedotte da Nafissi stesso dall’interpretazione della versione diodorea – Diod. 7, 12, 6 = Tyr. °14 G-P = 4 W – della *Grande Rhetra*; in Diodoro, ad ogni modo, non vi è alcuna attribuzione a Tirteo), che assegnava il potere sostanzialmente ai re e ai geronti, riservando agli efori (che egli identifica nei *δημότας ἄνδρας* del v. 5, in opposizione al *δήμου πλῆτος* del v. 10, che indica il popolo tutto) semplicemente il diritto di parola nella *gerousia* e nell’assemblea. In tal senso, il *pamphlet* di Pausania II sarebbe stato anche un attacco alla casata Euripontide alla quale Licurgo si diceva appartenesse.

<sup>172</sup> Si potrebbe pensare ad Erodoto (1, 65) ove gli efori sono annoverati tra le istituzioni licurghee – anche se non precisamente tra i *nomima*, bensì tra le misure prese successivamente; e lo stesso si trova in Arist. *Pol.* 1333b 5-10. Vi è, poi, l’accordo tra Ephor. *FGrHist* 70 F 149 e Hdt. 1, 65 sulle origini cretesi dell’eforato e sul giudizio positivo su di esso. Tuttavia, Eforo ascrive Licurgo agli Euripontidi, mentre Erodoto lo ascrive agli Agiadi (cfr. *infra*). Molto probabilmente, Eforo doveva avere la stessa fonte di Aristotele (*Pol.* 1272a 10-12).

nulla ci spinge a ritenere che egli facesse menzione di ciò nel suo *pamphlet* sulle leggi di Licurgo<sup>173</sup>. A mio avviso, per inquadrare il tenore del *pamphlet* di Pausania, più che sostenere a tutti i costi che tra gli oracoli delfici citati vi fosse la *Rhetra* plutarcea (e che pertanto esso avesse gli efori come il bersaglio polemico principale) è, semmai, più opportuno annoverare tra questi oracoli uno come quello citato da Diodoro (7, 12, 5) subito dopo Tyr. 14° G.-P., per cui ἡ φιλοχρηματία Σπάρταν ὀλεῖ, ἄλλο δὲ οὐδέν (“la brama di ricchezze, e nient’altro, distruggerà Sparta” = Arist. fr. 544 Rose)<sup>174</sup>.

Massimo Nafissi (1991, 54-71), peraltro, nota che una prima polemica con il *pamphlet* di Pausania sarebbe ravvisabile nel cap. 8 della *Lakedaimonion Politeia* di Senofonte, in cui Licurgo avrebbe condotto la sua opera riformatrice non senza l’assenso dei *kratistoi* (i diarchi in primo luogo, o semmai la *gerousia*). A partire dal IV secolo, invece, si sarebbe affermata la tradizione per cui l’istituzione dell’eforato sarebbe stata opera di Teopompo – e non più di Licurgo – in tal senso vanificando le accuse che Pausania II muoveva al legislatore. Questa tradizione alternativa è rappresentata dalle testimonianze di Platone (e. g. *Leg.* 692a) e Aristotele (*Pol.* 1313a 25-33) e proseguita in Plutarco (*Lyc.* 7). Espressione di questa tradizione, dunque, sarebbe anche la redazione plutarcea della *Rhetra* di Licurgo (*Lyc.* 6, 2; cfr. *etiam* 6, 8; 6, 10 = Tyr. 1b G-P = 4 W), in cui gli efori non compaiono tra le istituzioni licurghee. Si tratta, dunque, di una tradizione seriore sulla legislazione licurghea – che Nafissi descrive come una vera e propria operazione a tavolino, allo scopo di eliminare qualsiasi incongruenza tra gli oracoli della Pizia e la legislazione di Licurgo – la quale avrebbe nondimeno ricercato la propria legittimità richiamandosi a materiale antico<sup>175</sup>.

Molte elementi di questa ricostruzione, lo stesso Nafissi rivedrà successivamente (Nafissi 2010, 89-119, segnatamente le pp. 101-13) alla luce di van Wees, a proposito della relazione (inesistente) tra la *Grande Rhetra* plutarcea e l’*Eunomia* di Tirteo (van Wees 1999; della cui argomentazione ci occuperemo analizzando i testi). Se, da un lato, adesso, Nafissi ritiene impossibile affrontare la questione della *Rhetra* prescindendo dal dibattito di IV secolo (di cui ci siamo occupati cercando di contestualizzare per lo meno la *Rhetra* di Plutarco) sulle istituzioni di Sparta<sup>176</sup>, d’altra parte – considerando il testo plutarceo della *Rhetra* e della clausola aggiuntiva dei diarchi Teopompo e

<sup>173</sup> A riguardo si veda anche Lipka 2002, 23-24.

<sup>174</sup> Si veda anche Hodkinson (2000, 29). Van Wees (1999, 3-4) riteneva che questo testo non fosse – almeno per le forme dialettali che presenta – un oracolo delfico, ma piuttosto un esametro prodotto a Sparta, con funzione di proverbio. D’altra parte egli ritiene che sia stato coniato in epoca piuttosto antica (van Wees pensa anche a Terpandro e alla propria cerchia; in tal senso lo stesso van Wees non tace lo stretto legame che nel pensiero greco arcaico lega poesia e profezia a cui anche per nostro conto abbiamo brevemente fatto riferimento), coerentemente con la sensibilità che l’aristocrazia spartana aveva sempre dimostrato per il lusso e la raffinatezza, di cui sono prova la dispendiosità e gli agi della società spartana di VII secolo (nonché le prime tensioni che questa disparità di ricchezza andava creando). A ciò, secondo van Wees, si lega anche la richiesta di redistribuzione delle terre ravvisabile nella *Eunomia* di Tirteo.

<sup>175</sup> La *Rhetra* – Plut. *Lyc.* 6, 2 – verosimilmente tramandata oralmente e conservata negli archivi dei diarchi, nonché Tyr. 1b G.-P. Il centro dell’equilibrio tra le istanze tiranniche dei re da un lato e di quelle democratiche del *demos* dall’altro – in assenza dell’eforato – è adesso la *gerousia*. Ai δημότας ἄνδρας (adesso identificabili con il popolo tutto, e non più con gli efori – come Nafissi ritiene che fosse in origine), in ragione degli eccessi a cui andavano incontro, venne revocato il diritto di parola, a seguito dell’emendamento di Teopompo e Polidoro (Plut. *Lyc.* 6, 8). In realtà, secondo Nafissi, giustamente, a Sparta il semplice cittadino non dovette avere mai diritto di parola in assemblea. Così, se è falso che i cittadini avessero mai avuto diritto di parola, è da ritenersi altrettanto una costruzione di questo periodo il fatto che Teopompo e Polidoro avessero compensato la presunta revoca di questo diritto con l’istituzione dell’eforato, attraverso cui il popolo poteva persino fare proposte in assemblea.

<sup>176</sup> Nafissi ribadisce, a riguardo, la linea tradizionale che dal *pamphlet* di Pausania conduce – attraverso il tramite di Eforo – alla versione diodorea della *Rhetra* di Licurgo, nonché la tradizione peripatetica che dalla perduta *Lakedaimonion Politeia* di Aristotele conduce alla redazione plutarcea della *Rhetra*; Plut. *Lyc.* 6.

Polidoro come un testo unitario, e ponendolo a confronto con il frammento di Tirteo citato di seguito (Tyrt. 1b G-P; nel quale non vi è alcuna menzione di Licurgo) – conclude che Tirteo non doveva conoscere la *Rhetra* e pertanto non se ne possono ravvisare le tracce nella sua *Eunomia*. Nondimeno, le sostanziali affinità ravvisabili tra il Tirteo e la *Rhetra* (per cui si rimanda all’analisi che Nafissi conduce alle pp. 102-04) dimostrerebbero che la *Rhetra* dovette essere di pochi decenni a lui posteriore, e di fatto esprime il medesimo assetto socio-istituzionale (posteriore alla II Guerra Messenica e precedente alle riforme della metà del VI secolo)<sup>177</sup>. A questo proposito, almeno Tyrt. fr. 1b G.-P. assume un notevole interesse.

### **2.1.1. *Sull’indefinitezza della figura di Licurgo. Alcune questioni di cronologia e di tradizione.***

Avevamo accennato (sia occupandoci di Erodoto, sia tentando di descrivere il dibattito di IV secolo sulle politeiai, e in particolare su quella di Sparta) anche al fatto che Licurgo era rivendicato da entrambi i casati come un proprio membro e – in particolare – che non è scontato che la forma più antica delle liste dei re Lacedemoni a noi giunta sia quella di cui ci riferisce Erodoto<sup>178</sup>. In particolare, apprendiamo da Plutarco (*Lyc.* 1, 8), che prima che ad Erodoto (*Hdt.* 1, 65; che faceva di lui un Agiade), Licurgo era conosciuto anche a Simonide di Ceo (*Sim.* fr. 123 PMG) il quale, al contrario, lo riteneva un Euripontide (ed è precisamente a questa versione di età arcaica che Plutarco si richiama – proprio in ragione dell’autorevolezza di Simonide – dal quale Plutarco doveva aver attinto direttamente, essendo un poeta a lui particolarmente caro)<sup>179</sup>. Dunque, la tradizione di un Licurgo Euripontide non può legarsi al dibattito di IV secolo che abbiamo appena visto.

Altrettanto variabile – e ciò, io credo, debba sì legarsi al suddetto dibattito di IV secolo (anche in ragione delle discrepanze nel computo olimpico che abbiamo visto con Shaw 1999 e 2003) – è la datazione che la tradizione attribuisce a Licurgo. Seguendo essenzialmente Mosshammer (1979, 173-92) troviamo che la biografia di Licurgo – e i momenti fondamentali di essa – si concentrano essenzialmente intorno a tre differenti date – dovute anche al disaccordo nella tradizione nel

---

<sup>177</sup> Queste erano anche le conclusioni a cui era giunto, e. g. Piccirilli (Manfredini-Piccirilli 1980 [2010], 232-42) per il quale il frammento di Tirteo costituisce il *terminus ante quem* per datare la *Rhetra* “plutarchea”, per i richiami ravvisabili tra il testo della *rhetra* riportato da Plutarco e quello del frammento di Tirteo. In particolare, secondo Nafissi (2010, 111), la *Rhetra* plutarchea rappresenta la terza fase (quella di una prima definizione delle istituzioni politiche; databile ai decenni immediatamente successivi alla II Guerra Messenica) delle quattro in cui si articola la formazione della realtà politica e istituzionale di Sparta come ci appare nel V secolo – preceduta dal costituirsi della comunità prepolitica e del consolidamento del potere dei diarchi e seguita dalla cosiddetta riforma del VI secolo (ad esempio, con il consolidarsi dell’eforato e la definizione dei criteri timocratici per l’accesso alla cittadinanza).

<sup>178</sup> den Boer 1954, 13.

<sup>179</sup> Si veda Piccirilli (Manfredini-Piccirilli 1980 [2010], 220-21). Nel suo commento, Piccirilli riporta anche la nutrita schiera di autori che aderirono alla versione di un Licurgo euripontide (facendo emergere, in tal senso, il sostanziale isolamento della tradizione seguita da Erodoto). Essi sono, tra gli altri:

- Eforo (*FGrHist* 70 F 118; 149, 19; 173);
- Aristotele (*Pol.* 2, 1271b 25-ss);
- Eratostene (*FGrHist* 241 F 1a);
- Sosibio (*FGrHist* 595 F 2);
- Apollodoro (*FGrHist* 244 F 62b);
- Flegonte di Tralle (*FGrHist* 257 F 1, 2);
- Pausania (3, 7, 2);
- Eliano (*VH* 13, 23);
- Giustino (3, 2, 5).

collocare cronologicamente l'intervallo tra la caduta di Troia e Ol. I (per cui si rimanda a Shaw 2003). Queste date, in Eusebio, sono:

- AA 1134 (883): *Lycurgis insignis habetur.*
- AA 1197 (820): *Lycurgus Lacedaemoniis iura componit.*
- AA 1221 (796): *Lycurgi leges in Lacedaemone iuxta sententiam Apollodori hac aetate susceptae.*

Senza entrare nel merito delle singole questioni relative alla elaborazione da parte dei cronografi di datazioni tanto eterogenee per la figura di Licurgo e per il momento culminante della sua attività<sup>180</sup>, quello che per noi è importante notare qui è che ad una cronologia tanto variabile di Licurgo – e all'adesione ad una di esse piuttosto che ad un'altra – corrispondeva un utilizzo altrettanto vario che della personalità illustre del legislatore si voleva fare, se non altro in relazione all'antichità e all'integrità della costituzione di Sparta a lui attribuita.

## 2.2. La *Rhetra* attribuita a Licurgo e l'*Eunomia* di Tirteo.

### 2.2.1. *Aspetti testuali e di contenuto.*

Dopo aver posto queste dovute premesse sulla figura di Licurgo – ed aver osservato come essenzialmente le informazioni maggiori sulla sua legislazione siano l'esito del dibattito sulle *politeiai* inaugurato nel IV secolo – vediamo, dunque, che cosa possiamo ricavare a partire dai testi:

*Plut. Lyc. 6, 1-2; 6-10*<sup>181</sup>.

1. *Licurgo si premurò a tal punto di quest'organo di governo (scil. la gerousia) da riportare da Delfi un oracolo, che chiamano rhetra. 2. Recita così: "Istituito un santuario a Zeus Syllanios e ad Atena Syllania, organizzate le phylai ed ordinate le obai, costituito un consiglio di trenta anziani compresi gli arkhagetai, convocare di tempo in tempo le apellai tra Babyca e Cnacione: avanzare in questo modo le proposte e sciogliere le adunanze, e all'assemblea del damos vittoria e potere". [...]* 6. *Quando la moltitudine si era radunata, a nessun altro era concesso di formulare una*

<sup>180</sup> Questioni per le quali si rimanda, semmai, a den Boer 1954 e – soprattutto – a Mosshammer 1979, 173-91

<sup>181</sup> *Plut. Lyc. 6, 1-2; 6-10*: Οὕτω δὲ περὶ ταύτην ἐσπούδασε τὴν ἀρχὴν ὁ Λυκούργος ὥστε μαντείαν ἐκ Δελφῶν κομίσει περὶ αὐτῆς, ἣν ῥήτρην καλοῦσιν. ἔχει δὲ οὕτως: "Διὸς Συλλανίου καὶ Ἀθανᾶς Συλλανίας ἱερὸν ἰδρυσάμενον, φυλάς φυλάξαντα καὶ ὠβάς ὠβάξαντα, τριάκοντα γερουσίαν σὺν ἀρχαγέταις καταστήσαντα, ὥρας ἐξ ὥρας ἀπελλάζειν μεταξὺ Βαβύκας τε καὶ Κνακιδῶνος, οὕτως εἰσφέρειν τε καὶ ἀφίστασθαι: δάμῳ δὲ τῶν κυρίαν ἡμεν καὶ κράτος." [. . .] τοῦ δὲ πλήθους ἀθροισθέντος εἰπεῖν μὲν οὐδενὶ γνώμην τῶν ἄλλων ἐφεῖτο, τὴν δ' ὑπὸ τῶν γερόντων καὶ τῶν βασιλέων προτεθεῖσαν ἐπικρίναι κύριος ἦν ὁ δῆμος. ὕστερον μέντοι τῶν πολλῶν ἀφαιρέσει καὶ προσθέσει τὰς γνώμας διαστρεφόντων καὶ παραβιαζομένων, Πολύδωρος καὶ Θεόπομπος οἱ βασιλεῖς τότε τῇ ῥήτρᾳ παρενέγραψαν: "Αἰ δὲ σκολιᾶν ὁ δάμος ἔλοιτο, τοὺς πρεσβυγενέας καὶ ἀρχαγέτας ἀποστατήρας ἡμεν," τοῦτ' ἔστι μὴ κυροῦν, ἀλλ' ὅλως ἀφίστασθαι καὶ διαλύειν τὸν δῆμον, ὡς ἐκτρέποντα καὶ μεταποιοῦντα τὴν γνώμην παρὰ τὸ βέλτιστον. ἔπεισαν δὲ καὶ αὐτοὶ τὴν πόλιν ὡς τοῦ θεοῦ ταῦτα προστάσσοντος, ὡς πού Τυρταῖος ἐπιμένεται διὰ τούτων (*Tyrt. fr. 1b G.-P.*):

Φοίβου ἀκούσαντες Πυθωνόθεν οἴκαδ' ἔνεικαν  
μαντείας τε θεοῦ καὶ τελέεντ' ἔπεα:  
ἀρχεῖν μὲν βουλῆς θεοτιμήτους βασιλῆας,  
οἷσι μέλει Σπάρτης ἱμερόεσσα πόλις,  
5 πρεσβύτας τε γέροντας, ἔπειτα δὲ δημότας ἄνδρας,  
εὐθείαις ῥήτραις ἀνταπαμειβομένους.

Non ho riportato la sezione del capitolo relativa al commento di Plutarco al testo della *Rhetra* licurghica, in quanto è piuttosto il confronto (6, 2) con il testo del frammento di Tirteo (6, 10) che a me qui interessa.

proposta, ma il damos aveva la facoltà di vagliare quella avanzata dai re e dagli anziani 7. Eppure, successivamente, poiché la moltitudine distorceva e forzava le proposte originarie con aggiunte o soppressioni, i re Polidoro e Teopompo aggiunsero al testo della rhetra queste parole: “Qualora il damos si esprima in modo distorto, gli anziani e gli arkhagetai sciolgano l’adunanza”, cioè non diano la ratifica ma, semplicemente, si allontanino e sciolgano l’adunanza del damos, perché devia e modifica la proposta in modo contrario al meglio. Anche costoro (scil. Teopompo e Polidoro) persuasero la cittadinanza che era il dio a prescrivere questo, come ricorda Tirteo con queste parole:

*Udito Febo portarono in patria da Pito  
responsi del dio e veraci parole:  
“Presiedano al consiglio i re onorati dagli dei  
ai quali sta a cuore l’amabile città di Sparta  
quindi gli anziani consiglieri, infine gli uomini del popolo,  
corrispondendo alle rette deliberazioni.”*

**Diod. 7, 12, 6-8**<sup>182</sup>

La Pizia consegnò a Licurgo un oracolo riguardante l’ordinamento politico con queste parole (Tyrt. fr. 4 West= 14° G-P):

*Così il signore lungisaettante Apollo dall’arco d’argento  
dalla chioma d’oro, ha pronunciato il responso dal ricco santuario:  
“Presiedano al consiglio i re onorati dagli dei  
ai quali sta a cuore l’amabile città di Sparta  
quindi gli anziani venerandi, infine gli uomini del popolo”<sup>183</sup>  
corrispondendo alle giuste decisioni  
pronuncino parole convenienti e compiano ogni giustizia,  
e non decidano alcunché <di contorto> per questa città;  
vittoria e potere accompagnano l’assemblea del popolo”.*

<sup>182</sup> **Diod. 7, 12, 6-8:** [Ἡ Πυθία ἔχρησε τῷ Λυκούργῳ περὶ τῶν πολιτικῶν οὕτως] (Tyrt. fr. 4 West= 14° G-P):

<φ>δε γὰρ ἀργυρότοξος ἄναξ ἑκάεργος ἼΑπόλλων  
χρυσοκόμης ἔχρη πίνος ἐξ ἀδύτου,  
ἄρχειν μὲν βουλῆς θεοτιμήτους βασιλῆας,  
οἷσι μέλει Σπάρτης ἡμερόεσσα πόλις,  
5 πρεσβυγενεῖς δὲ γέροντας, ἔπειτα δὲ δημότας ἄνδρας,  
εὐθείαις ῥήτραις ἀνταπαμειβομένους  
μυθεῖσθαί τε τὰ καλὰ καὶ ἔρδειν πάντα δίκαια,  
μηδέ τι βουλευεῖν τῆδε πόλει <σκολιόν>,  
δήμου τε πλήθει νίκην καὶ κάρτος ἔπεσθαι·  
Φοῖβος γὰρ περὶ τῶν ᾧδ’ ἀνέφηνε πόλει.

“Οτι τοὺς μὴ διαφυλάττοντας τὴν πρὸς τὸ θεῖον εὐσέβειαν πολὺ μᾶλλον μὴ τηρεῖν τὰ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους δίκαια. (Exc. Vat. P. 2-3)“Οτι οἱ Λακεδαιμόνιοι χρησάμενοι τοῖς τοῦ Λυκούργου νόμοις ἐκ ταπεινῶν δυνατώτατοι ἐγένοντο τῶν Ἑλλήνων, τὴν δὲ ἡγεμονίαν διεφύλαξαν ἐπὶ ἔτη πλείω τῶν ὕ. μετὰ δὲ ταῦτα ἐκ τοῦ κατ’ ὀλίγον καταλύοντες ἕκαστον τῶν νομίμων, καὶ πρὸς τρυφήν καὶ ῥαθυμίαν ἀποκλίνοντες, ἔτι δὲ διαφθαρέντες νομίματι χρῆσθαι καὶ πλούτους ἀθροίζειν, ἀπέβαλον τὴν ἡγεμονίαν. (Exc. De virt. Et vit. p. 225v, p. 547W).

<sup>183</sup> La traduzione segue il testo del fr. 14° G-P, lasciando, tuttavia, inalterata al v. 6 l’assenza di punteggiatura dei manoscritti di Diodoro.

*Questo, infatti, Febo ha svelato alla città.*

*Coloro che non hanno a cuore il rispetto nei confronti del divino dimostrano molto di più di non avere interesse ad osservare la giustizia tra gli uomini.*

*I Lacedemoni, osservando le leggi di Licurgo, dacché erano un popolo modesto crebbero fino a diventare i più potenti tra i Greci e conservarono il primato per più di quattrocento anni. Ma dopo questo tempo, allorché poco a poco cominciarono ad allentare una per una le consuetudini e a volgersi al lusso e all'indolenza, e allorché essi divennero tanto corrotti da adottare l'uso della moneta coniata e da accumulare ricchezza, essi persero il predominio.*

A proposito, della relazione tra Tirteo e la *Rhetra* di Plutarco, ci eravamo proposti di prendere avvio dall'interpretazione avanzata da van Wees (1999, 1-40) – che ha fatto breccia in quella specie di *vulgata* che si era creata tra gli studiosi. van Wees, dunque, prende in esame i frammenti elegiaci citati da Diodoro e da Plutarco (che egli ritiene due differenti citazioni selettive dal medesimo componimento di Tirteo conosciuto come *Eunomia* – ciascuna delle quali introdotta da un distico differente: Tyr. 1b, 1-2 G-P nel caso di Plutarco e Tyr. °14, 1-2 G-P nel caso di Diodoro – di cui non ci occuperemo), ed analizzandoli in modo irrelato dal testo della *Rhetra* che Plutarco riporta in precedenza (*Lyc.* 6, 2) conclude che sostanzialmente il componimento di Tirteo ammonisse il *damos* di Sparta ad essere obbediente ai suoi governanti (letteralmente, ad assentire alle rette *rhetrai* formulate dai re e dai geronti, Tyr. 1b, 6 G-P = °14, 6 G-P), in quanto i re avevano ricevuto il loro potere dalla divinità ed erano loro (i capostipiti Eraclidi altrove citati da Tirteo – e. g. Tyr. 1a, 12-15 G-P – e non Teopompo e Polidoro, e tantomeno Licurgo) ad aver ricevuto dal dio il responso oracolare (un invito all'obbedienza che si colloca nel contesto dei primi disordini sociali per una redistribuzione della terra)<sup>184</sup>. A condizione di questa obbedienza, poi, alla città (τῆιδε πόλει, v. 8) e ai suoi abitanti (δήμου τε πλήθει, v. 9) il dio avrebbe garantito vittoria e potere (νίκην καὶ κάρτος, v. 9). Che l'ordinamento di Sparta, nella memoria collettiva dei suoi abitanti (di cui è espressione l'oracolo dal quale Tirteo attinge<sup>185</sup>), sia ascrivibile ai due capostipiti Euristene e Procle è una notizia che trova conferma anche nella testimonianza di Ellanico di Lesbo (*FGrHist* 4 F 116) ed è corroborata ulteriormente da un oracolo di cui ci dà notizia Eusebio (*PE* 5, 27-28 = n. 220 Parke-Wormell)<sup>186</sup>.

<sup>184</sup> Così aveva ritenuto anche Andrewes (1938, 100), e su questa sanzione divina del potere dei dinasti molto ha insistito anche Oliver (1960 [1979], 2, 10-11, 37). Si vedano, peraltro, già le conclusioni a cui giungeva Prato (1968, 68). Va poi detto che tanto il riferimento alle rette *rhetrai* tanto la sanzione divina del potere dei dinasti rispetto al gruppo umano che fa loro riferimento stabiliscono un legame piuttosto stretto sia con Esiodo (si pensi alle *skoliai dikai* degli uomini *dorophagoi* cui si parla in *Hes. Op.* 221; si veda anche Prato 1968, 73) sia con Omero (in particolare in riferimento al rapporto tra *basileis* e *laoi* in assemblea, laddove colui che prende la parola brandisce lo *skeptron* che in definitiva trova la propria origine in Zeus; cfr. *supra*). Pertanto, sia l'attribuzione a Licurgo sia l'attribuzione a Teopompo e Polidoro della *Rhetra* sarebbero entrambe il prodotto del dibattito di IV secolo sull'ordinamento di Sparta, e in particolare sul ruolo dell'eforato al suo interno.

<sup>185</sup> van Wees – osservando che il termine *rhetra* non possa applicarsi ad un responso oracolare (ma che, semmai, indica un'intesa, una norma di tipo secolare creata dalla comunità – in accordo con la testimonianza di Hdt. 1, 65, 4, secondo cui gli stessi Spartani non ritenevano che le proprie leggi fossero derivate da Delfi) – conclude anche su queste basi che l'oracolo delfico su cui Tirteo si basa per comporre la propria *Eunomia* non può identificarsi con la *Grande Rhetra* plutarchea (i cui contenuti, peraltro, indicano piuttosto chiaramente un assetto sociale successivo a quello testimoniato da Tirteo, in cui il *damos* ha un maggiore potere decisionale). A riguardo, si veda anche Mele (2007, 118-25).

<sup>186</sup> Per quest motivo, van Wees insiste sulla necessità di tenere ben distinto ciò che effettivamente il testo di Tirteo ci dice dalle interpretazioni (più o meno strumentali) che dello stesso si è ritenuto di dare entro questo medesimo dibattito antico (e. g. l'assenza di alcuna menzione degli efori o la possibilità che l'interdizione al popolo di avanzare ulteriori

Essenzialmente, dunque, van Wees 1999 vedeva nella *Rhetra* “licurghea” trasmessaci da Plutarco l’espressione di un assetto sociale successivo – al cui centro vi erano i *gerontes* e l’assemblea. Al contrario la *rhetra* di Tirteo (di cui abbiamo due versioni di differente estensione nei ffr. 2 e °14 G-P.) aveva quale centro politico e istituzionale i diarchi, il cui potere era sancito dalla loro discendenza da Eracle, e che pertanto detenevano il prestigio regale che derivava loro da Zeus (ricordiamo che era dei diarchi il sacerdozio di Zeus Uranio e Zeus Lacedemonio)<sup>187</sup>. Vediamo, tuttavia, se effettivamente le conclusioni di van Wees possono essere confermate dai testi.

Cominciando da quello della *Rhetra* (che definirei “plutarchea”, anziché licurghea), il solo elemento rimarchevole degno di nota (che non possa essere posto a diretto confronto con le versioni dell’*Eunomia* di Tirteo) per il nostro tipo di analisi è la menzione di Zeus *Syllanios* e Atena *Syllania*. In particolare, a proposito di queste due epiclesi, una proposta interessante è quella di Oliver (1960 [1979], 14-16), il quale vede nelle due forme una corruzione di *Hellanos* ed *Hellania* (corroborata dalla menzione di una selezione significativa di passi paralleli su Sparta – tra cui Hdt. 5, 49, 2-3 [Aristagora di Mileto]; 92 [Socle] e 93 [Ippia] – in cui ci si appella agli *hellenioi theoi*), e ricorda anche la testimonianza di Pausania (3, 12, 5) a proposito dell’*Hellenion* di Sparta presso l’*agorà*.

E’ tuttavia il frammento di Tirteo – nella duplice versione in cui ci viene tramandato da Plutarco e da Diodoro – a sollevare per noi le maggiori perplessità di interpretazione, legate non solo alle significative differenze testuali, ma anche al fatto che – se nel caso di Diodoro appare chiaro che il testo di Tirteo riproduce quello del responso che la Pizia aveva consegnato a Licurgo – nel caso di Plutarco, invece, questa possibilità non appare così scontata, essenzialmente per le due forme verbali al plurale (*akousantes ... heneikan*: “avendo ascoltato, part. plur.” ... “riportarono”) che troviamo al v. 2, dai quali cominceremo.

Se ad una prima analisi può sembrare che, secondo Tirteo, l’oracolo sia stato dato a Teopompo e Polidoro anche questo non è così scontato – se non altro per le ragioni che abbiamo osservato

---

proposte – coerente con la “clausola” che Plutarco ascrive a Teopompo e Polidoro – implichi di per sé stessa un ridimensionamento dei poteri del popolo in precedenza maggiori, o una totale delegittimazione dell’istituto dell’eforato), così come, eventualmente, dai giudizi contapposti sulla legislazione “licurghea” rappresentati dal *pamphlet* di Pausania II da un lato e dalla *Costituzione dei Lacedemoni* di Tibrone (= Senofonte, vicino ad Agesilao) dall’altra (poi ripresa da Aristotele; cfr. Lupi 2010). A riguardo, dunque, resta assolutamente valida la ricostruzione delle due tradizioni già delineata da Nafissi 1991 (cfr. *supra*).

<sup>187</sup> L’articolo di van Wees 1999 – oltre a far parzialmente rivedere a Nafissi le proprie posizioni (Nafissi 2010) – ha suscitato una notevole influenza anche su Raaflaub 2006. Trovo particolarmente degno di nota, ad esempio, il richiamo che Raaflaub (2006, 394-95) fa – in relazione alla interpretazione di van Wees del frammento di Tirteo – del parallelo di Hom. *Il.* 2. 203-06 (οὐ μὲν πως πάντες βασιλεύσομεν ἐνθάδ’ Ἀχαιοί· ἢ οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἰς κοίρανος ἔστω, ἢ εἰς βασιλεύς, ᾧ δῶκε Κρόνου πᾶσι ἀγκυλομήτεω ἢ σκῆπτρόν τ’ ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφισι βουλευῆσι), per cui il potere regale e legislativo, sancito dallo scettro, è prerogativa di uno solo (in ciò Raaflaub conferma le affinità da egli già evidenziate tra i cittadini in armi della Sparta arcaica e l’assemblea dei guerrieri omerici; si veda Raaflaub 1997). Nondimeno, Raaflaub (pp. 395-97) si discosta dalle conclusioni di van Wees che ipotizzava un’obbedienza incondizionata del *damos* alle proposte dei diarchi in assemblea – e immagina piuttosto una gerarchia che vede i diarchi quali i detentori del primato nell’assemblea nell’esprimere il proprio parere, seguiti dai *gerontes*, e solo dopo questi la facoltà di parola era eventualmente concessa al *damos* (cosa che sarebbe confermata se si prendono in considerazione esclusivamente i contenuti dei versi esametrici di Tyrt. fr. 1 G.-P. – vv. 3 e 5 – in cui si stabilisce effettivamente che i re onorati dal dio siano i capi del consiglio ... gli anziani venerandi per età e gli uomini del popolo), il quale nondimeno – al pari di coloro che li precedono – è chiamato ad esprimere retti pareri, avallando con la propria acclamazione quelli espressi da re e geronti. Per questo motivo, la *rhetra* di Tirteo sarebbe complementare a quella in prosa tramandata da Plutarco e attribuita a Licurgo.

occupandoci della cronologia della guerre messeniche, e del fatto che altrove (fr. 2 G.-P.) Tirteo menziona il solo Teopompo. D'altra parte, si potrebbe osservare che Senofonte (*Lak. Pol.* 8, 5) ci dice che Licurgo “non aveva consegnato alla moltitudine la legge prima di essersi recato a Delfi con i cittadini più ragguardevoli ed aveva chiesto al dio che se fosse meglio e più desiderabile per Sparta obbedire alle leggi che egli aveva disposto”. Dunque, il plurale del verbo potrebbe riferirsi a Licurgo e a quelli che erano con lui in questa missione presso l'oracolo delfico<sup>188</sup>. Tuttavia, la versione di Senofonte sembra parlare di norme che Licurgo stesso avrebbe elaborato – a proposito delle quali l'oracolo delfico si sarebbe limitato a dare il proprio assenso (e non di norme che l'oracolo gli avrebbe prescritto). È altresì vero che Senofonte colloca Licurgo nelle primissime fasi della storia mitica di Sparta – facendone un contemporaneo degli Eraclidi (*Lak. Pol.* 10, 8). Questo, va da sé, rende il Licurgo senofonteo un personaggio decisamente più indefinito (e indefinibile) di quello che troviamo, ad esempio, in Plutarco.

Della personalità del Licurgo plutarco, invece, e della situazione politica in cui la sua azione di legislatore si colloca, occorre innanzitutto isolare alcuni dati che possono aiutarci a capire:

- l'importanza della figura di Euriponte (e del casato di cui egli era membro – al pari di Licurgo), il quale è il primo a mitigare il potere rigido della monarchia “*conciliandosi la moltitudine del popolo e compiacendola*” (δημαγωγῶν καὶ χαριζόμενος τοῖς πολλοῖς; *Lyc.* 3, 4);
- il fatto che in seguito a ciò il popolo assunse un atteggiamento “sfrontato” (τοῦ μὲν δήμου θρασυνομένου; 3, 5);
- l'incapacità dei re successivi di far fronte a questo atteggiamento – mostrandosi eccessivamente repressivi o, al contrario, deboli – dal che Sparta si trovò per lungo tempo in una situazione di disordine (ἀνομία καὶ ἀταξία κατέσχε τὴν Σπάρτην ἐπὶ πολὺν χρόνον; *ibidem*)<sup>189</sup>;

---

<sup>188</sup> A riguardo non va, tuttavia, dimenticata la testimonianza di Hdt. 1, 65 secondo cui l'oracolo delfico è incline a definire Licurgo, più che un uomo, ἔτι καὶ μᾶλλον θεόν. A ciò si aggiungerebbe, seguendo la ricostruzione di Erodoto, la tradizione di “alcuni” secondo cui la Pizia gli avrebbe dettato le leggi, mentre gli stessi Spartani ritengono che Licurgo avesse importato le loro leggi da Creta. Quest'ultima opinione sull'origine della costituzione di Sparta – di cui non solo si ha riscontro nelle fonti storiografiche (tra le quali anche la *Politica* di Aristotele) ma sembrerebbe anche trovare conferma in una fonte primaria come l'iscrizione del *Codice di Gortina* – da un lato potrebbe far riferimento al soggiorno a Sparta del poeta Taleta di Gortina (su mandato di Licurgo, che a Creta aveva apprezzato i suoi componimenti; *Plut. Lyc.* 4, 2-3) ma, d'altra parte, potrebbe anche basarsi sulla tradizione secondo cui il cretese Epimenide (presumibilmente contemporaneo di Solone) sarebbe stato presente a Sparta e ivi sarebbe custodita anche una sua pelle con sopra incisi alcuni testi oracolari. Tuttavia – secondo quanto conclude Lupi (2001) – Epimenide non avrebbe avuto a Sparta un ruolo altrettanto rilevante di quello che ebbe ad Atene. Questo ruolo, semmai, nel caso di Sparta lo avrebbe avuto Taleta. Si veda a riguardo e. g. Lupi 2001, segnatamente le pp.187-91.

Ad ogni modo, nelle nostre fonti la tradizione “cretese” e quella “delfica” circa l'origine della legislazione di Sparta si mescolano, e questo è proprio il caso di Taleta. Non solo, infatti, il Licurgo di Plutarco si reca, ad esempio, prima a Creta (e invia Taleta a Sparta) e poi a Delfi (da cui riceve i due responsi sull'ordinamento della città), ma apprendiamo anche (*Plut. De Mus.* 1146b-c) che lo stesso Taleta sarebbe andato a Sparta ispirato dall'oracolo di Delfi, e a Sparta avrebbe purificato la città con la propria musica. Epimenide, al contrario, appare un personaggio marcatamente antidelfico (si veda Lupi, *ibidem*, 186-87, con la n. 62).

<sup>189</sup> Mi limito a menzionare qui in nota alcuni elementi del racconto plutarco che ritengo importanti, ma che non hanno diretta rilevanza con ciò di cui ci occupiamo nell'immediato. Essi sono:

- il disinteresse di Licurgo ad assumere la carica di diarca (nonostante gli venisse richiesto da più parti) e la sua lealtà verso il titolare legittimo del trono – Charilao – di cui Licurgo era zio (in quanto fratello minore di Polydekte) e tutore (τὴν μὲν βασιλείαν ἀπέφηνε τοῦ παιδὸς οὖσαν, ἄνπερ ἄρρηγν γένηται, τὴν δὲ ἀρχὴν αὐτὸς ὡς ἐπίτροπος διεῖπε, 3, 2; “Βασιλεὺς ὑμῖν γέγονεν, ὦ Σπαρτιάται,” κατέκλινεν ἐν

- il degrado dell'istituzione regale a Sparta – allorché i dinasti erano tali solo di nome, non distinguendosi più in alcunché dalla massa (5, 1);
- il viaggio a Delfi di Licurgo (intenzionato a riformare radicalmente la città), dal quale, tuttavia, egli pare riportare a Sparta un primo responso (5, 4), differente da quello trasmessoci da Plutarco poco oltre (6, 10 = Tyrt. fr. 1b, 1-6 G.-P.) e corrispondente, invece, a quello trasmessoci in Erodoto (Hdt. 1, 65, 3)<sup>190</sup> – che evidentemente Plutarco conosceva molto bene;
- il fatto che Erodoto (Hdt. 1, 65, 4) distingue chiaramente questo primo oracolo da quello in cui la Pizia detta a Licurgo le prescrizioni per l'ordinamento di Sparta (oracolo che, dovremmo presumere, coincida con la *Rhetra* che Plutarco riporta in prosa in *Lyc.* 6, 2)<sup>191</sup>;
- il fulcro centrale della riforma di Licurgo rappresentato dalla *gerousia* (5, 10-11) – elemento di equilibrio capace di mitigare tanto la deriva *tirannica* dei dinasti quanto quella *democratica* del popolo – che, pare, fosse formata da ventotto di quei trenta maggiorenti (*aristoi* – laddove in Xen. *Lak. Pol.* 8, 10, che abbiamo visto, si parla di *kratistoi*) che avevano contribuito all'impresa di Licurgo di intimorire gli oppositori al suo progetto.

Segue, dunque, il paragrafo 6,2 in cui è riportato il secondo oracolo ricevuto da Licurgo a Delfi – il testo della *Rhetra*, nel quale troviamo:

- la fondazione dei santuari di Zeus e Atena *Syllanî*;
- l'istituzione, in particolare, della *gerousia* alla quale erano associati gli *arkhagetai*;
- la suddivisione e l'organizzazione delle *phylai* e delle *obai*;
- la periodica riunione delle adunanze (*apellai*) in un luogo dato (tra Babyca e Cnacione);
- la modalità in cui le proposte dovevano essere avanzate e con cui le adunanze dovevano (o potevano!) essere sciolte;
- la garanzia (a queste condizioni) di vittoria e potere al *damos*.

Ma nulla, nel suddetto capitolo, si dice se Licurgo si sia recato a Delfi da solo, oppure assieme ai maggiorenti, come in Senofonte. Nel medesimo capitolo 6 – poi, al commento di Plutarco del testo della *Rhetra* – segue la notizia secondo cui il popolo nuovamente avrebbe abusato delle concessioni che la legge licurghea gli accordava (6, 7; nel caso specifico, la facoltà di dibattere sulla proposta avanzata dai diarchi e dai geronti) – stravolgendo il senso delle proposte originarie. Viene, poi,

---

τῆ βασιλικῆ χώρᾳ καὶ Χαρίλαιον ὠνόμασε διὰ τὸ τοὺς πάντας εἶναι περιχαρεῖς, 3, 6) – a cui corrisponde il viaggio di Licurgo lontano da Sparta finché il nipote non fosse diventato maggiorenne (3, 9);

- il viaggio a Creta (4, 1-3) – ove viene a conoscenza, tra l'altro, dei componenti di Taleta di Gortina (per i quali il poeta cretese non è da meno dei migliori legislatori – trattandosi di componenti improntati all'obbedienza e alla concordia; 4, 2-3) – e che per Licurgo costituiscono la prima fonte di ispirazione a cui improntare le sue norme per l'educazione degli Spartani (4, 3);
- la rilevanza dei poemi omerici per la formazione del progetto licurgheo di riforma dell'ordinamento di Sparta (4, 5-6);

<sup>190</sup> Hdt. 1, 65, 3 (= n. 29 Parke-Wormell 1954).

Piccirilli (Manfredini-Piccirilli 1980 [2010], 228-29) nota, tra le altre cose, che le parole dell'oracolo riferite a Licurgo – nella forma in cui Erodoto le riporta – corrispondono esattamente a quelle di Galeno in riferimento ad Asclepio. Questo ci conferma il carattere leggendario più che storico della figura di Licurgo o – per lo meno – la consistente aura di leggenda che già ai tempi di Erodoto avvolgeva la sua memoria.

<sup>191</sup> A questo punto, però, è bene ricordare che Erodoto (*ibidem*) dà credito alla tradizione epicorica di Sparta che faceva di Licurgo un Agiade (e non un Euripontide come in Plutarco) – identificandolo come tutore di Leobota (e non di Charilao).

menzionato l'emendamento di Teopompo e Polidoro che pone un rimedio a questo fenomeno (6, 9) – legittimato dai due diarchi facendo appello al fatto che era il dio a prescrivere ciò (vale a dire, la facoltà per i diarchi e i geronti di sciogliere l'adunanza allontanandosi e non ratificando gli emendamenti distorcenti del *damos*).

Ad ogni modo, però, nella versione riportata da Plutarco del testo di Tirteo, non c'è alcunché che richiami il contenuto dell'aggiunta di Teopompo e Polidoro (e che proprio Plutarco riporta) ma, al contrario, sembrano piuttosto alcuni versi della versione del testo di Tirteo riportata da Diodoro – l'ammonimento (Tyrt. 14°, 7-8 G.-P.: *pronuncino parole convenienti e compiano ogni giustizia, / e non decidano alcunché <di contorto> per questa città*) – a riprendere lo spirito delle parole apposte alla *Rhetra* da Teopompo e Polidoro (*Qualora il damos si esprima in modo distorto, gli anziani e gli arkhagetai scioglano l'adunanza*). Altrettanto evidente, a me sembra, è il fatto che il testo della *Rhetra* licurghea riportata da Plutarco riprenda nella sua parte finale (*e all'assemblea del damos vittoria e potere*) un altro verso della versione diodorea di Tirteo (fr. 14°, 9 G.-P.: *vittoria e potere accompagnano l'assemblea del popolo*).

Va detto, però, a questo punto, che la menzione del carattere contorto delle decisioni del popolo (fr. 14°, 8 G.-P.) è un'aggiunta degli editori moderni (*skolion* add. Worm et Krebs)<sup>192</sup> – effettuata *metri causa* probabilmente proprio alla luce, in Plutarco, dell'aggiunta di Teopompo e Polidoro al testo della *Rhetra* licurghea. Per cui, il testo originario (μηδέ τι ἐπιβουλεύειν τῆδε πόλει, cod.) doveva essere, se non altro: “*e non decidano (vel: non tramino) alcunché per questa città*”<sup>193</sup>. In tal modo, dunque, dobbiamo prendere atto che il testo diodoro di Tirteo (fr. 14° G.-P.) non entra più in conflitto con la versione tradita da Plutarco (fr. 1b G.-P.). In entrambi i casi, infatti, al popolo è negata la facoltà decisionale e – semplicemente – ciò che troviamo in Tyrt. fr. 14°, 7-8 (*pronuncino parole convenienti e compiano ogni giustizia, / e non decidano alcunché per questa città*) specifica in cosa consiste l'ammonimento a “*corrispondere*”, da parte del popolo, “*alle rette deliberazioni*” (v. 6 di entrambi i frammenti) dei diarchi e della *gerousia*:

- conformare il proprio comportamento alle suddette deliberazioni – parlando in modo conveniente e comportandosi in modo giusto (non solo nel contesto delle *apellai* in cui venivano prese le decisioni, ma in ogni circostanza) – lasciando che fossero i diarchi e la *gerousia* a farsi carico delle decisioni suddette.

Posto – con un'unica grande riserva, tuttavia<sup>194</sup> – che le cose stiano in questo modo, l'interpretazione di van Wees 1999 può essere accettata in almeno due delle sue principali asserzioni:

---

<sup>192</sup> Si rimanda all'apparato critico del passo in questione nell'edizione di Diodoro Siculo ad opera di Vogel (Stuttgart 1985), vol. II, p. 143

<sup>193</sup> Si tratta, peraltro, di un verso che, per la sua problematicità, ha comportato che gli interpreti giungessero a soluzioni anche molto diverse tra loro, come si desume dall'apparato critico (ad loc.) presente in Gentili-Prato 1979-1985.

<sup>194</sup> Tutto ciò sarebbe perfetto se il testo tradito (senza *skolion*) fosse corretto metricamente – il che non è (e questa deve essere stata la ragione principale che ha indotto gli editori ad integrare sulla base del testo della *Rhetra*, nonché di Esiodo). Va, tuttavia, notato, che si tratta di una clausola (vale a dire che ciò che segue nel testo pertiene ad un pensiero successivo – esso stesso clausolare dell'intero testo del responso – che nell'esecuzione presuppone una pausa che lo preceda). Ciò ci autorizza a pensare (anche in ragione dell'arcaicità di queste elegie) ad un distico elegiaco più breve, in cui il secondo *hemiepes* dell'*elegiaco* (cfr. Hephaest. 51, 20) si realizza in un coriambo? È un'ipotesi piuttosto difficile da dimostrare.

- stando al plurale delle forme verbali in Tyrt. fr. 1b, 1 G.-P. – *l'oracolo delfico sarebbe stato dato in origine ai primi Eraclidi (e non a Teopompo e Polidoro, e tantomeno a Licurgo)*. Se così non fosse, Teopompo e Polidoro non avrebbero potuto legittimare il proprio emendamento appellandosi ad un testo e ad un evento ritenuto remoto già ai tempi di Tirteo (e per questo rivestito di autorevolezza), del quale a Sparta doveva conservarsi ampia memoria<sup>195</sup>;
- *al popolo non era riconosciuta alcuna facoltà decisionale* – ma si affermava la necessità che esso si adeguasse alle deliberazioni dei diarchi.

Dunque – di fronte al verificarsi di nuove intemperanze da parte del *damos*, simili a quelle attestate a seguito delle concessioni fatte da Euriponte – la decisione di Teopompo e Polidoro di negare al popolo la benché minima possibilità di sindacare le decisioni prese (permettendo ai geronti e ai diarchi di sciogliere la seduta alla minima intemperanza) avrebbe riportato la situazione istituzionale ai tempi precedenti alle concessioni fatte da Euriponte (Plut. *Lyc.* 2, 4) – con la sostanziale differenza che, questa volta, i dinasti e i geronti non avrebbero più esercitato il loro potere in modo tirannico, ma (al contrario dei loro predecessori, i quali disattesero il mandato che l'oracolo delfico aveva dato loro) avrebbero pronunciato deliberazioni *rette* (vale a dire – se è esatta la mia proposta di interpretazione – “non ingannevoli” nei confronti del *damos* e dei suoi interessi; cfr. *infra*). L'istituzione della *gerousia* da parte di Licurgo, poi, è anch'essa una invenzione della tradizione: essa dovette esistere a Sparta sicuramente prima di Teopompo e Polidoro (e anche di Licurgo) – se è vero che già nelle tavolette micenee troviamo la *ke-ro-si-ja*, *geronsia* = *gerousia*, la quale, forse, costituiva già a quel tempo il consiglio del *basileus* (al quale nella tavoletta PY An 261 la parola è presumibilmente associata)<sup>196</sup>.

<sup>195</sup> Eventualmente, il testo che leggiamo in Tirteo riporterebbe una versione (o, per meglio dire, una redazione) di quell'oracolo realizzata proprio nell'occasione in cui Teopompo (ed anche Polidoro? In Tirteo non troviamo menzione di lui) dovettero far fronte all'abuso da parte del popolo delle concessioni che gli erano state fatte.

<sup>196</sup> Riguardo agli *hepetai* e alla *gerousia*, cfr. anche Maddoli 1977, 73-75 che riconosce ai primi anche una funzione religiosa. Va, tuttavia, segnalato che sul significato di ciò che leggiamo nelle tavolette non c'è stato particolare accordo tra gli interpreti, e questo è anche il caso, segnatamente, di *qa-si-re-u/pa<sub>2</sub>-si-re-u*.

Ventris e Chadwick (1973, 576), ad esempio, interpretano il *qa-si-re-u* della tavoletta PY Jn 431 (nonché di Jn 601+; 258= Jo 238; TH Of 42) come *g<sup>u</sup>asileus* (con la labiovelare), “chief”, *used of local headmen, not sovereign* [*βασιλεύς*], rimandando anche a Hom. *Od.* 1, 394 (*βασιλῆς . . . εἰσὶ καὶ ἄλλοι || πολλοὶ ἐν . . . Ἰθάκῃ*) – e in questa linea interpretativa si colloca anche Maddoli 1977. D'altra parte, e. g., Palmer (1963, 39; 115; 227-29; 442), mette in discussione precisamente questo tipo di interpretazione, affermando (p. 39) che la presenza di alcune varianti nella trascrizione fonetica dà adito ad una *alternation between a dorsal and a labial consonant*. *pa<sub>2</sub>-si-re-u was identified with βασιλεύς at an early state of deciphrement, but, as we shall see, this is open to serious doubt, and in any case the world has no self-evident etymology*. Pertanto – nel caso della medesima tavoletta PY Jn 431, o della menzione di *pa<sub>2</sub>-si-re-u* e *ke-ro-si-ja* in PY An 261 – Palmer ritiene che né il *pa<sub>2</sub>-si-re-u* né la *ke-ro-si-ja* indichino alcunché di simile a ciò che troviamo nelle età successive – ma che rispettivamente si tratti di un ufficiale responsabile dei bronzisti reali (non, dunque, un *βασιλεύς*) e dell'unità dei bronzisti sotto la responsabilità del *pa<sub>2</sub>-si-re-u* (e, dunque, non una *γερουσία*).

Questa ambiguità interpretativa del termine *qa-si-re-u/pa<sub>2</sub>-si-re-u* permane, d'altra parte, anche negli *Atti e Memorie del Secondo Congresso Internazionale di Micenologia* (Roma 1996, 3 voll.) laddove, ad esempio, Bartoněk nel suo contributo (vol. 1, p. 14) parla di *qa-si-re-u g<sup>u</sup>asileus*, “local headman”, mentre Francisco Aura Jorro (*ibidem*, p. 179, con nota 9) invita a distinguere tra:

- termini micenei la cui corrispondenza fonetico-morfologica esatta nel primo millennio si traduce anche in una corrispondenza semantica (e. g. *wa-na-ka* > ἠναξ);
- termini micenei la cui struttura fonetico-morfologica ha sì il suo esatto correlato nel primo millennio, ma a ciò non corrisponde il medesimo significato.

Un'ultima nota testuale, poi, si pone riguardo a ciò che si vuole significare con “*rette deliberazioni*” (*eutheiais rhetrais*, v. 6). Il parallelo più immediato – che ha indotto ad accettare anche l'integrazione <σκολιόν> in Tyrt. fr. 14° G.-P. – è in Esiodo (*Op.* 219-21 e 225-26):

“*subito vi giunge Horkos assieme alle contorte sentenze (ἄμα σκολιῆσι δίκησιν),*

*e vi è clamore di Dike, laddove la trascinano gli uomini divoratori di doni (δωροφάγοι), che emettono giudizi con contorte sentenze (σκολιῆς δὲ δίκης κρίνωσι θέμιστας)”*

“*Coloro che, invece, per gli stranieri e i cittadini, emettono sentenze rette (δίκας . . . ἰθείας), e non si allontanano mai dal giusto . . .”*

Il dato che è interessante notare è la differenza di aggettivo in Esiodo e in Tirteo. Se in Esiodo abbiamo l'aggettivo *ithys* (“retto; giusto”; LSJ)<sup>197</sup>, in Tirteo l'aggettivo che troviamo è *euthys* (“retto; franco”; LSJ). La possibilità che la rettitudine delle *rhetrai* di cui ci parla Tirteo si lasci intendere come “franchezza”, assenza di intenzioni ingannevoli dei governanti – i quali non si servono del popolo come strumento per acquisire potere, ma deliberano avendo in mente il bene comune – è qualcosa di interessante che, eventualmente, potrebbe trovare conferma in Thuc. 1, 68, 1 (in cui i Corinzi evidenziano l'abitudine consolidata tra gli Spartani a fidarsi gli uni degli altri). Ovviamente, se questo è vero, occorre riflettere sulle implicazioni di carattere sociale (in quali rapporti cronologici e culturali, ad esempio, si pone la società delle *rhetrai* di Tirteo rispetto a quella delle *themistes* di Esiodo?). Qui ci limitiamo ad osservare questa possibilità.

Resta, nondimeno, il dubbio se Plutarco e Diodoro compiano delle citazioni diversamente selettive del medesimo componimento di Tirteo (più lunga quella di Diodoro e più breve quella di Plutarco, come sosteneva van Wees 1999), o meglio che tutto ciò che leggiamo nella versione di Diodoro sia effettivamente di Tirteo. Mi riferisco, per la precisione, alla presenza di Tyrt. fr. 14°, 9 (*vittoria e potere accompagnano l'assemblea del popolo*), che corrisponde in Plutarco alla frase conclusiva della *Rhetra*. Non si spiega, infatti, perché Plutarco lo abbia riportato nel testo della *Rhetra* e non abbia citato il testo di Tirteo fino al punto in cui questo verso compariva. Certamente, è possibile che Plutarco citasse Tirteo così come lo leggeva nella fonte a cui attingeva. Nondimeno – in ragione tanto del problema metrico alla fine del v. 8 come viene tramandato, tanto dei contenuti del v. 9 in questione (i quali sembrano rimandare effettivamente ad un momento successivo della storia istituzionale di Sparta), non è assurda la possibilità di espungere questo solo verso come non tirtaico. Esso poteva essere, ad esempio, parte di un singolo distico con il quale, negli anni in cui fu in carica l'eforo Chilone (solo per fare un esempio), il popolo inneggiava al riconoscimento di maggiori diritti (ma potrebbe anche essere coevo del componimento di Tirteo, benché non appartenente ad esso). Un ulteriore passo in avanti per rispondere a questa questione, forse,

---

È, quest'ultimo, il caso di mic. *qa-si-re-u*: gr. alf. βασιλεύς, che nel caso della società micenea non è rivestito delle connotazioni aristocratiche e regali delle età successive (segnatamente dei *basileis* dei testi omerici) ma del quale – in PY Jn 431, 601 e 854 – è evidente il carattere di capo di un gruppo di lavoro (nel caso specifico bronzisti; un *caposquadra*, dunque). Egli, ad ogni modo, lascia aperta la questione. Questa medesima questione, legata all'ambiguità interpretativa di *qa-si-re-u*, è affrontata, tra gli altri, da Carlier (1984, 108-16), a cui si rimanda per ogni ulteriore considerazione.

<sup>197</sup> A proposito della questione, si veda anche Gagarin 1973 e 1974.

possiamo farlo prendendo in esame un dato cronologico che Diodoro Siculo ci trasmette in relazione al frammento di Tirteo.

### **2.2.2. Alcune considerazioni di cronologia.**

Dopo aver osservato queste caratteristiche testuali e di contenuto – sulla base delle quali, abbiamo visto, ciascuno degli interpreti moderni ha avanzato le proprie ipotesi interpretative (tra le quali ritengo quella di van Wees 1999 la più soddisfacente) – è opportuno tentare di chiarire di quale momento della storia istituzionale *in fieri* della città di Sparta, la *Rhetra* “licurghea” di Plutarco e – soprattutto – il testo della *Eunomia* di Tirteo possano essere oggettivamente espressione (a prescindere da colui che le fonti ritenevano che avesse ricevuto il responso pitico).

Notiamo innanzitutto il dato cronologico che emerge da Diodoro – vale a dire la durata di oltre 400 anni del primato di Sparta, dovuta alla sua osservanza delle “leggi di Licurgo”. Un dato cronologico analogo emerge da Tucidide (1, 18) il quale, tuttavia, non menziona esplicitamente Licurgo, ma più in generale ci dice che da circa quattrocento anni contando all’indietro dalla fine della guerra del Peloponneso i Lacedemoni hanno mantenuto la stessa costituzione, e per questo motivo sono divenuti potenti. Qualche anno prima, tuttavia, lo stesso Erodoto (Hdt. 1, 65-66, come Tucidide) testimoniava la precocità di Sparta nel trovare un saldo assetto istituzionale tramite la legislazione attribuita alla figura mitica di Licurgo, appunto introducendo – a proposito del buon ordinamento raggiunto dalla città laconica – quello stesso termine lessicale (*eunomia*) che definirà ugualmente tanto il componimento in cui Solone – l’erede ad Atene di Dracone – descriverà la propria opera riformatrice (**Sol. fr. 3 G-P**), tanto il frammento di Tirteo di cui qui ci stiamo occupando<sup>198</sup>.

---

<sup>198</sup> Secondo Finley (1968 [1999], 193), il termine usato da Erodoto per descrivere in negativo la precedente situazione socio-istituzionale di Sparta (*kakonomotatoi*) farebbe riferimento non solo agli aspetti costituzionali ma all’intero sistema di vita, e il passaggio all’*eunomia* testimonierebbe quella che Finley definisce la “rivoluzione del VI secolo”, avvenuta durante il regno di Leone e Agesicle (che Finley colloca agli inizi del VI secolo). Tuttavia, a me sembra, l’indicazione temporale per la situazione di *kakonomia* (Τὸ δὲ ἔτι πρότερον τούτων), indica semplicemente un periodo precedente (non sappiamo di quanto) al regno di Leone e Agesicle i quali, nella testimonianza erodotea, sono legati piuttosto ai conflitti di Sparta con Tegea.

Sulle differenti declinazioni della nozione di *eunomia* nelle diverse realtà politiche greche, si veda Andrewes 1938 89-102. Di assoluta utilità per cogliere il significato della nozione in termini culturali e religiosi ho trovato il contributo di Mele 2004, 55-69, il quale contiene amplissimi riferimenti testuali che consentono di ricavare un’idea approfondita della nozione stessa e della sua evoluzione all’interno del pensiero dei Greci. Più di recente, si veda anche Mele 2007 (segnatamente le pp. 109-118 e 131-37), che prenderemo in analisi – nelle linee essenziali – nelle pagine successive. Secondo Vernant (1962 [1984], 82) l’*eunomia*, a Sparta si costituisce essenzialmente in virtù di quel sistema – realizzato e. g. nei *sissizi* – per cui i cittadini più illustri (o, se si vuole, gli *anthropoi olbioi* – Hdt. 6, 61; 7, 134; o i *plousioi* – Xen. *Lak. Pol.* 5, 3; si veda, a riguardo, Finley 1968 [1999], 194; Hodkinson 2000, 19-ss.) sono educati ad elargire con liberalità ai meno abbienti parte dei loro benefici, cosicché – seppure in un contesto di eguaglianza proporzionale al merito, o uguaglianza *geometrica* – si eliminano tutte le ingiustizie (a questo proposito, vorrei ricordare anche la menzione della *arete* intesa come “generosità”, in Thuc. 2, 40, 4; al cui riguardo si veda Fantasia 2003, 394-95). Nel caso dell’*eunomia* spartana – che si esprime nel legame triplice tra prestazione militare, partecipazione alla distribuzione dei lotti di terra, contribuzione economica all’allestimento delle occasioni di socialità – il concetto di *eunomia* delineato da Vernant viene portato alla sua estrema realizzazione, in cui tutti sono benefattori di tutti (benché i *plousioi* lo siano in misura maggiore rispetto ai meno abbienti).

In tal senso – riprendendo il legame tra nascita del commercio e nascita della nozione di profitto individuale – possiamo dire che a Sparta, per la stessa natura dell’ordinamento cittadino sancito dall’oracolo dato agli Eraclidi, le forme di individualismo più smodato (in cui spicca di più la *hybris*), almeno formalmente, vengono soffocate sul nascere. In questa prospettiva, a mio avviso, vanno considerati anche casi come quello di Agesilao in Senofonte del quale (cfr. *Ages.* 4, 1; 7, 1; 11, 8) è possibile arguire che egli possedesse del denaro, ma che nondimeno era pronto a metterlo a disposizione di coloro che ne avessero bisogno. Non è necessario dunque, a mio avviso, ritenere come fa Hodkinson (2000, 25-26) che casi come questo di Agesilao (che pure si colloca successivamente alla guerra del Peloponneso)

Sulla base del criterio degli intervalli di tempo e dei sincronismi – tipico dell’incipiente metodo cronografico dei primi autori di Storie (Erodoto e Tucidide) – notiamo che l’intervallo di tempo dei quattrocento anni (che Diodoro può aver attinto da Tucidide), in ciascuno dei due storici descrive un periodo differente. Se, infatti, in Tucidide i “*quattrocento anni dalla fine di questa guerra*” rimandano ad una datazione alternativa tra l’821 e l’804 a. C., in Diodoro si parla di una durata di 400 anni del primato degli Spartani nel mondo Greco, un primato che verosimilmente si deve ritenere che si concluda con la sconfitta di Sparta ad opera dei Tebani a Leuttra nel 371.

I quattrocento anni – dunque – in Tucidide e in Diodoro – descrivono due differenti periodi di tempo:

- 821/804 circa – 421/404 (Tucidide);
- 771 circa – 371 (Diodoro).

Se gli eventi coincidenti con il momento conclusivo di questo intervallo sono inequivoci, le date alte rivelano possibilità interpretative differenti – se non altro riguardanti le possibili tradizioni epicoriche e cronografiche a cui Tucidide e Diodoro potevano eventualmente fare riferimento (confluite, poi, nelle opere compiutamente cronografiche dei secoli successivi – segnatamente la *Cronaca* di Eusebio).

Essenzialmente, vediamo che l’821/04 circa di Tucidide coincide con una delle date che la tradizione cronografica proponeva per Licurgo<sup>199</sup>, mentre il 771 circa di Diodoro si accorda bene con la datazione del 776 la quale, tuttavia, fa riferimento a due eventi molto particolari per i nostri scopi:

- la tregua olimpica quale testimoniata dal cosiddetto disco olimpico<sup>200</sup> – il quale identifica Licurgo e Ifito in coloro che la istituirono (una datazione, nondimeno, da respingere)<sup>201</sup>;
- il X anno del regno di Teopompo (776/75) come è attestato nelle liste degli Euripontidi di Eratostene ed Apollodoro.

Inoltre, notiamo che Tucidide – pur non menzionando esplicitamente l’artefice della costituzione di Sparta – dice che essa si è mantenuta inalterata, attribuendo precisamente a questa immutabilità il fatto che gli Spartani sono divenuti potenti. Se, dunque, oltre al dato cronologico, entrambe le testimonianze di Tucidide e di Diodoro legano esplicitamente la potenza di Sparta alle

---

debbano indurci a smantellare completamente l’immagine “stereotipa” di Sparta e della sua perfetta “uguaglianza” in termini economici tra i suoi cittadini – uguaglianza che va intesa sempre in proporzione al merito individuale.

<sup>199</sup> Mosshammer (1979, 180-83).

<sup>200</sup> Per una trattazione estesa dei problemi che questo documento solleva per i nostri scopi, si veda den Boer 1954, 104-14.

<sup>201</sup> A riguardo concordo con la ricostruzione di Piccirilli nel commento a *Plut. Lyc. 1, 2* (Manfredini-Piccirilli 1980 [2010], 217-18), il quale nota che – sebbene questo disco olimpico fosse menzionato da Pausania (5, 20, 1) e da Flegonte di Tralle (FGrHist 257 F 1, 2 e 4) – ed avesse anche determinato la datazione di Licurgo da parte di Aristotele (fr. 333 Rose = Heracl. Lemb. fr. 10 Dilts) – nondimeno doveva essere ignoto ad Eforo (FGrHist 70 F115), il quale ignorava il sincronismo Ifito-Licurgo e ricordava il solo Ifito. Un’altra prova dell’improbabilità di una datazione di Licurgo al 776 è il fatto stesso che non è nota alcuna iscrizione alfabetica risalente al 776. Il disco, dunque, doveva probabilmente essere un falso posteriore finalizzato a “documentare” l’antica alleanza tra Spartani ed Elei. Un’altra possibilità – basata sulla testimonianza di Timeo (FGrHist 566 F 127) e Cicerone (*Resp.* 2, 10, 18 e *Brut.* 10, 40), che parlano di due personaggi differenti di nome Licurgo, ma poco convincente se confrontata con Paus. 5, 4, 5 (che identifica esplicitamente il legislatore spartano nel Licurgo autore della tregua olimpica) – è che il Licurgo di cui si parla nel disco olimpico non fosse il nostro, ma un cittadino eleo al pari di Ifito.

caratteristiche della sua costituzione, Tucidide sottolinea l'immutabilità della costituzione di Sparta, mentre Diodoro attribuisce esplicitamente il merito di questa costituzione a Licurgo.

Abbiamo visto, però, che l'attribuzione a Licurgo è impossibile da fare per molteplici motivi. È, pertanto il dato della sua immutabilità per 400 anni che dobbiamo prendere in esame, ed è in tal senso che dobbiamo, in particolare:

- cercare di capire a quale momento della storia istituzionale di Sparta effettivamente Diodoro e Tucidide si riferivano e se esso era effettivamente rappresentato nel testo di Tirteo di cui ci stiamo occupando (come Diodoro credeva);
- confrontarci con il dato sostanziale per cui la costituzione spartana come era conosciuta da Tucidide e da Diodoro contemplava la presenza (anche ingombrante) degli efori<sup>202</sup>.

### **2.2.3. Il problema dell'assenza degli efori nell'Eunomia di Tirteo: una possibile interpretazione alternativa.**

Se non c'è dubbio che la *Rhetra* "licurghea" in Plutarco non faccia alcuna menzione dell'eforato – in ragione della temperie culturale che abbiamo tentato di descrivere nella parte introduttiva di questo capitolo – dobbiamo domandarci per un'ultima volta se la costante associazione che gli studiosi hanno operato tra la *Rhetra* e il testo dell'*Eunomia* di Tirteo non abbia in qualche modo pregiudicato alcune possibilità di interpretare quello che leggiamo nel testo. Mi riferisco, nello specifico, alla possibilità che l'espressione *gli uomini del popolo* (v. 5) non indichi, in generale, i *membri del damos* ma, semmai, quei *rappresentanti* del *damos* che successivamente saranno noti come *efori* (ipotesi, lo abbiamo visto, avanzata anche da Nafissi 1991)<sup>203</sup>. Se questa possibilità fosse reale, dovremmo rivedere buona parte di quanto dedotto un base all'analisi del testo e dovremmo, anche, rivalutare il rapporto tra Tyrt. fr. 1b G.-P. e fr. 14° G.-P. Infatti:

- la prescrizione di "corrispondere alle rette sentenze" non si riferirebbe più, in generale, alla necessità che il popolo accetti le deliberazioni di diarchi e geronti – e di obbedire loro – ma precisamente agli efori che in rappresentanza del *damos* nella sua interezza:
  - si limitavano nelle *apellai* (in una prassi quasi rituale) ad assentire alle decisioni dei diarchi (il che implica che nelle *apellai* il popolo era un semplice spettatore);
  - probabilmente dovevano essi stessi farsi in qualche modo portavoce presso il popolo delle decisioni dei diarchi – le quali sono *rette* – non adottando comportamenti sovversivi (μηδέ τι ἐπιβουλεύειν τῆδε πόλει, cod., fr. 14°, 8) nei confronti dell'autorità regia (una prassi il cui spirito è conservato anche nel dettato dei giuramenti mensili di cui ci riferisce Senofonte; *Lak. Pol.* 15, 7);
- il medesimo incitamento di Tyrt. v. 9 (*vittoria e potere accompagnano l'assemblea del popolo*) – il quale sarebbe stato erroneamente aggiunto al testo originale di Tirteo proprio in

<sup>202</sup> Sembrerebbe di sì, se è vero che il Plutarco (*Lyc.* 29, 10-11), si dice che la costituzione di Sparta restò immutata per cinquecento anni: un periodo che troverebbe il suo termine intorno al 235 e il 221 – momento in cui Cleomene III abolisce l'eforato – mentre ha il suo inizio intorno al 735-21, data che abbiamo visto corrispondere alla parte conclusiva del regno di Teopompo. Si veda Richer 1998, 87. Lo stesso Richer, tuttavia, ritiene altrettanto possibile che i cinquecento anni vadano contati a ritroso a partire dal 404 (data del decreto che permise agli Spartani di introdurre denaro in città ad uso esclusivamente pubblico; *Plut. Lys.* 17, 4), e che quindi si arrivi ad una data corrispondente alla fine del X secolo.

<sup>203</sup> A riguardo si veda anche Richer 1998, 99-109.

ragione del registro espressivo criptico del linguaggio oracolare – contempla anche l’istituzione dell’eforato nel suo stadio originario;

- Plutarco – il quale cita nella *Rhetra* precisamente quest’ultimo verso – a prescindere dalla fonte da cui attingeva per il testo di Tirteo, eventualmente poteva ricordare questa versione “accresciuta”, la quale egli rielabora autonomamente nella prosa della *Rhetra* (come abbiamo detto, non già di Licurgo, bensì di Plutarco stesso) nel contesto della celebrazione che egli fa del mito di Licurgo.

Pertanto, la stessa istituzione dell’eforato da parte di Teopompo e Polidoro è da respingere come un’invenzione nata in seno al dibattito del IV secolo – ma non per le ragioni che, ad esempio, aveva creduto Nafissi<sup>204</sup>. La teoria sull’origine dell’eforato che ne attribuirebbe l’istituzione precisamente a Teopompo, infatti, non fa altro che aumentare ulteriormente quella confusione che van Wees 1999 aveva tentato di eliminare. E’ semmai il dato cronologico di Diodoro, dunque, ad essere influenzato dal dibattito del IV secolo – riferendosi effettivamente alla costituzione di Sparta completata con l’istituzione dell’eforato (la cui istituzione sembrerebbe implicitamente ascritta a Teopompo su base cronologica; cfr. *infra*). Tuttavia – a differenza di quanto ne poteva pensare Diodoro – ciò non ha nulla a che fare con il testo di Tirteo (almeno con quello che lui nei fatti riporta). Altrettanto debitrice del dibattito del IV secolo – e della degenerazione coeva dell’ordinamento spartano – sembrerebbe essere il passo della *Politica* di Aristotele (1272a 11) in cui, a proposito di Creta, si dice che l’assemblea non ha alcun potere se non convalidare le decisioni degli anziani e dei cosmî (costoro sì, corrispondenti agli efori spartani) il cui ufficio a Creta *si sostituisce* a quello regale<sup>205</sup>.

#### 2.2.4. Conclusioni.

In conclusione, l’ipotesi avanzata da van Wees 1999 di vedere i primi Eraclidi come i destinatari originari dell’oracolo della Pizia conserva tutta la sua validità – segnatamente se si tiene conto del frammento precedente della medesima *Eunomia* di Tirteo (**fr. 1ab G.-P.**)<sup>206</sup>, ove si menziona chiaramente il dono che di Sparta Zeus fece agli Eraclidi, al momento in cui essi si stanziarono nel

<sup>204</sup> Altrimenti dovremmo concludere che il testo stesso di Tyrt. fr. 1b G.-P. non sarebbe quello del responso delfico affidato ai primi Eraclidi, ma al distico introduttivo seguirebbe il testo di un oracolo composto *ad hoc* a sostegno dell’emendamento alla *Rhetra* apportato da Teopompo e Polidoro (ma a questo punto, se non più la *Rhetra*, dovremmo considerare autentico almeno l’emendamento di cui ci parla Plutarco; ma emendamento a che cosa?).

<sup>205</sup> Questa notizia in Aristotele, semmai, va letta alla luce della notizia trasmessa da Erodoto (Hdt. 5, 40, 1) – in riferimento alla fine del VI secolo – che riferisce dell’azione congiunta di efori e *gerousia* (οἱ ἔφοροι καὶ οἱ γέροντες, 40, 1) nell’indirizzare le scelte dei diarchi, e della possibilità, da parte degli Spartiati, di adottare particolari misure nei loro confronti (μὴ τι ἄλλοῖον περὶ σέο Σπαρτιῆται βουλευέσωνται) – in modo perfettamente coerente con l’equilibrio istituzionale definito sia dai giuramenti di cui ci parlano Senofonte (*Lak. Pol.* 15, 7) e Platone (*Leg.* 684ab; cfr. *infra*), sia dal testo di Tyrt. fr. 14°, 6-8, secondo l’interpretazione che qui è stata data.

<sup>206</sup> Tyrt. fr. 1a, 12-16 G.-P.:

αὐτὸς γὰρ Κρονίων, καλλιστεφάνου πόσις Ἴηρης  
Ζεὺς Ἡρακλείδαις, τήνδε δέδωκε πόλιν,  
οἷσιν ἄμα προλιπόντες Ἐρινεὸν ἠνεμόεντα  
εὐρείαν Πέλοπος νῆσον ἀφικόμεθα  
]γλαυκώπ[ι]δος [

“Il figlio di Crono in persona, sposo di Era dalla bella corona,  
Zeus assegnò questa città agli Eraclidi,  
insieme ai quali, lasciando la ventosa Erineo,  
raggiungemmo l’ampia isola di Pelope  
[...] dallo sguardo lucente [...]”

Si vedano, tra gli altri, su questo frammento, Prato (1968, 61-63) e Meier (1998, 253-58).

Peloponneso (vv. 13-15), e in uno dei versi precedenti (v. 4) si menziona chiaramente un oracolo. Se questo è vero, però, è da rigettare anche ogni possibilità residua di interpretare il testo di Tirteo alla luce della *Vita* licurghica di Plutarco:

- non c'è stata alcuna circostanza per cui – in ragione di un abuso da parte del popolo del margine di facoltà decisionale di cui avrebbe goduto – Teopompo e Polidoro sarebbero stati costretti ad emendare il testo originario della *Rhetra* con un'aggiunta;
- la stessa notizia delle intemperanze del popolo successiva alle concessioni che a lui fece l'antico re Euriponte, di cui ci parla Plutarco, è un elemento narrativo funzionale a preparare la successiva celebrazione idealizzata di Licurgo;
- prova di ciò è anche il dato per cui, in seguito alle concessioni fatte al popolo da Euriponte, i diarchi si sarebbero essi stessi corrotti eticamente, non distinguendosi più in nulla dalla massa: si tratta, anche in questo caso, di un dato di finzione esso stesso preparatorio del “mito di Licurgo” – un dato che, semmai, rispecchia il degrado dell'istituzione regale nella Sparta del IV secolo (quale vedremo descritto, ad esempio, nella *Politica* di Aristotele).

I dinasti di età arcaica, al contrario, non potevano che essere dei sovrani corretti nei confronti del proprio popolo – precisamente per l'investitura divina che il popolo stesso riconosceva loro, quali capi che garantivano sicurezza e benessere al gruppo sociale su cui dominavano (una sicurezza e un benessere simboleggiati il primo dalla capacità di guidare il popolo alla vittoria in occasione di una guerra e il secondo dalla condivisione su base proporzionale del bottino che dalla vittoria in guerra sarebbe derivato). In occasione delle eventuali rimostranze del popolo che continuamente in età arcaica rivendicava maggiori diritti e privilegi, dunque, l'oracolo di Delfi ricordava il merito antico che i discendenti di Eracle avevano nei confronti del popolo stesso – essendo grazie a loro che quel popolo era potuto giungere nel Peloponneso – ed lo invitava ad affidarsi alla saggezza di chi li governava e alla loro capacità di decidere per il bene comune. Questo, se è vero, d'altra parte non fa che alimentare l'ipotesi che il personaggio di Licurgo possa essere in gran parte fittizio (o che per lo meno dietro questo nome parlante si nasconda un dinasta non meglio identificabile).

Inoltre, a prescindere dalla data effettiva della sua creazione (e dai momenti in cui all'eforato vennero riconosciute le particolari funzioni di cui lo troviamo titolare nelle età via via successive, a cui fanno riferimento la quasi totalità delle fonti di cui disponiamo), mi piace ricordare – rispetto a quanto abbiamo detto – la notizia di Platone (*Leg.* 684ab) il quale – per ciascuna delle tre principali regioni doriche del Peloponneso (Argolide, Messenia, Laconia) – ci parla dell'istituzione di giuramenti tra i rispettivi sovrani e i popoli su cui ciascuno dominava (affini nei termini a quelli di cui ci parla Senofonte) già per l'epoca dei primi sovrani mitici (Temenos in Argolide, Cresfonte in Messenia, i figli di Aristodemo, Euristene e Procle, in Laconia). Ciò induce a ritenere (e. g. con Lipka 2002, 246) che in principio gli efori assolvessero essenzialmente la funzione di intermediari legittimi tra i re e il *damos*. In effetti, se prendiamo in esame la notizia dell'istituzione dell'eforato in Plat. *Leg.* 692b, ci accorgiamo che Platone riconosce all'istituto dell'eforato precisamente la funzione – nell'interesse del *damos* – di “sorveglianti” (da cui il nome che li designava) di quegli stessi più antichi giuramenti istituiti direttamente tra sovrani e popolo, affinché i sovrani non li violassero a seguito di un'eventuale deriva tirannica.

L'occasione per un primo accrescimento della loro autorità (e non la data della loro istituzione), semmai, può ravvisarsi proprio al tempo della I Guerra Messenica, allorché – stando alla

testimonianza di Plut. *Cleom.* 10, 2-4 – “a causa del prolungarsi della guerra di Messenia, i re occupati nelle spedizioni scelsero di persona – per le funzioni di giudici – alcuni dei loro amici, affinché prendessero il loro posto tra i cittadini con il titolo di efori. Questi efori all’inizio e per lungo tempo non furono che ausilari dei re, ma in seguito attirarono insensibilmente a sé l’autorità etc...”<sup>207</sup>. Dal che si spiega anche l’inizio in quel periodo delle liste degli efori di cui siamo a conoscenza (cfr. *supra*) – e non tanto la loro istituzione da parte di Teopompo (almeno se la ricostruzione che abbiamo tentata è accettabile), il quale peraltro qui Plutarco non cita affatto esplicitamente.

---

<sup>207</sup> Si veda, a riguardo, anche il commento di G. Marasco (1981, II 434-39).

### 3. Sparta nella tradizione storiografica di V e IV secolo. Esempi di caratterizzazione di una città greca secondo il criterio della alterità.

La questione della biografia di Alcmane fin qui delineata nelle linee essenziali – e segnatamente la questione della sua provenienza, scaturita dalla tradizione su Alcm. fr. 8 Calame – può ritenersi emblematica di una prospettiva particolare dalla quale le testimonianze in prosa a nostra disposizione (storiografi, oratori, filosofi) osservano Sparta, una prospettiva che – anche quando non sia caratterizzata (e talvolta compromessa) da una notevole distanza nel tempo e nello spazio nel riferirci informazioni utili per il tema precipuo di questa ricerca (la Sparta del VII secolo) – è generalmente debitrice di una serie di eventi storici particolari che hanno interessato da un lato Sparta e il Peloponneso e d'altra parte Atene e il mondo ionico (di cui è espressione la totalità delle fonti di cui ci occupiamo in questa sezione della nostra ricerca).

Sono questi eventi storici particolari ad aver fatto in modo che – a partire da elementi sociali e culturali pressoché omogenei, da cui agli inizi dell'età arcaica è scaturita quell'entità politica particolare del mondo greco che è la *polis* – questo stesso prodotto comune al mondo greco (alla costante ricerca di un equilibrio il più possibile stabile tra le istanze eterogenee presenti al proprio interno) sia andato via via differenziandosi in una pluralità di realtà politiche particolari e differenti, di cui Sparta e Atene durante il V secolo costituiscono due casi particolarmente rappresentativi (di cui solo provvisoriamente e con un ampio margine di generalizzazione definiamo la prima *aristocratica* e la seconda *democratica*), rappresentativi a tal punto da costituire due modelli ispiratori anche per le città che gravitavano nella sfera di influenza dell'una e dell'altra (concretizzatesi nell'istituzione prima della Lega Peloponnesiaca guidata da Sparta e, successivamente, della Lega di Delo sotto la *leadership* di Atene). L'orizzonte culturale in cui si colloca il *logos epitaphios* di Pericle, va pertanto detto, è di per se stesso orientato ad acuire un conflitto tra due modelli di greccità alternativi ma non necessariamente alieni l'uno all'altro, ed è innanzitutto di questa cornice storica che è necessario prendere atto. Se vi sono dei tratti di alterità che caratterizzano Sparta in relazione ad Atene, d'altra parte, è bene ricordare che molte *poleis* in quegli anni riporranno le proprie speranze contro le crescenti mire imperialistiche della “ellenicissima” Atene proprio nella Sparta dai costumi “barbari” (o, per meglio dire, “arcaici”; cfr. e. g. Thuc. 1, 6, 5-6)<sup>208</sup>.

Il *logos epitaphios* – da cui partiremo – pronunciato da Pericle in onore dei caduti del primo anno della Guerra del Peloponneso (**Thuc. 2, 35-46**)<sup>209</sup> assume un ruolo centrale per lo scopo di questa ricerca – che, essenzialmente, è quello di mettere in evidenza gli elementi di sostanziale differenza culturale nel V secolo tra Sparta e Atene (necessariamente attraverso la prospettiva di quest'ultima e delle fonti storiografiche che ne sono espressione), ma altresì di mostrare, da un lato, una apprezzabile omogeneità culturale di fondo tra le due città fino al volgere del VI secolo e, d'altra parte, che lo stesso (prodigioso) fenomeno della democrazia ateniese (che tanta fortuna assumerà

---

<sup>208</sup> Le basi di un simile approccio alla questione della “alterità” di Sparta rispetto alla prospettiva culturale atenocentrica – da cui consegue la tendenza anche degli storici moderni ad utilizzare per Sparta l'approccio della moderna etnografia nei confronti delle comunità di moderni “selvaggi” – sono state adeguatamente definite da Pietro Janni (1984), e riprese più di recente da Marcello Lupi (2002).

<sup>209</sup> Una analisi breve quanto puntuale delle differenze tra Sparta e Atene nei costumi, condotta su una analisi sinottica di questo brano tucidideo e della *Lakedaimonion Politeia* di Senofonte, ricorre in Lipka 2002, 21-22.

anche come modello nel pensiero politico delle età successive<sup>210</sup>) possa leggersi, in realtà (lo vedremo), come l'esito di conflitti interni ad Atene tra famiglie illustri della aristocrazia cittadina (basti pensare a quella pluridecennale tra Alcmeonidi e Filaidi), le quali – in modo funzionale ai propri interessi tradizionali – si faranno sostenitrici anche di differenti istanze politiche.

La possibilità di una lettura di questo tipo della democrazia ateniese, peraltro, assume un certo interesse anche in relazione all'assetto istituzionale di Sparta la quale – segnatamente, a mio avviso, attraverso l'istituto della diarchia quale lo abbiamo visto definito già nella *Eunomia* di Tirteo, e che riprenderemo – si è dotata di una istituzione tale da eliminare, per così dire, alla radice la possibilità di simili conflitti all'interno del tessuto sociale (cosa che, peraltro, ci è testimoniata dallo stesso Tucidide – Thuc. 1, 18-19 – e, ancor prima, da Erodoto – Hdt. 1, 65-66). Molto più in breve, dunque, il fenomeno cosiddetto del “miraggio” spartano è direttamente proporzionale all'alternativo “miracolo” ateniese.

Per questo motivo, successivamente alla messa in evidenza dei contenuti principali del *logos epitaphios* pericleo, si procederà con una analoga lettura del documento che – a me sembra – costituisca in Tucidide il principale termine di confronto (positivo) con la descrizione (in negativo) che della cultura e dell'atteggiamento di Sparta emerge dal discorso pericleo – vale a dire il discorso che Archidamo II (476-427) rivolge all'assemblea degli Spartani (Thuc. 1, 80-85) – alla presenza anche di rappresentanti dei Corinzi e degli Ateniesi – in occasione del dibattito che si svolse a Sparta per valutare l'eventuale entrata in guerra di Sparta contro Atene a difesa, principalmente, degli interessi dell'alleato corinzio. Va detto, poi, che i due discorsi dei rappresentanti Corinzi (Thuc. 1, 68-71) e Ateniesi (Thuc. 1, 73-78) in quella medesima circostanza anticipano – per alcune sostanziali considerazioni – la medesima prospettiva culturale da cui Pericle, nel suo discorso per noi maggiore, esprimerà il proprio giudizio su Sparta. Peraltro va notato che la medesima *leadership* marittima che nel V secolo sarà progressivamente conquistata da Atene, in precedenza era detenuta precisamente da Corinto la quale pertanto, condivide con Atene dei tratti culturali fondamentali relativi all'attività marittima (intesa in termini sia bellici sia economici e commerciali).

### **3.1. La civiltà ateniese e quella spartana nel *logos epitaphios* pronunciato da Pericle (Thuc. 2, 34-46): due paradigmi culturali a confronto.**

Tenendo conto di queste brevi ragioni introduttive, apparirà forse più chiara la mia esigenza di partire dal *logos epitaphios* pericleo, il quale si pone (per noi) come il principale manifesto ideologico di una scelta culturale e politica operata ad Atene almeno settant'anni prima (con le riforme di Clistene) – e consolidata da Temistocle ai tempi delle Guerre Persiane<sup>211</sup> – la quale, va detto, in questi stessi anni in cui viene celebrata da Pericle è già sull'orlo del baratro in cui la spingeranno Cleone e gli esiti della Guerra del Peloponneso.

---

<sup>210</sup> Si rimanda, in tal senso, ai contributi raccolti in Vidal-Naquet 1990 (1996), segnatamente a quello – scritto a quattro mani con Nicole Loraux – su *La formazione dell'Atene borghese* (1979).

<sup>211</sup> Dopo Clistene e Temistocle, infine, altrettanto determinante per la nascente democrazia è stato l'apporto di Efiante (462) – la cui riforma priverà l'*Areopago* di tutte le funzioni politiche (eccetto la facoltà di giudicare sui delitti di sangue e di deliberare su alcune questioni sacrali) a vantaggio dell'*Eliea*, della *Boule* e dell'*Ecclesia* (alle quali accedevano tutti i cittadini, senza distinzione di censo).

Tralasciando, per il momento, le notizie relative alla descrizione della cerimonia funebre pubblica che la città di Atene riservava ai caduti in battaglia (cap. 34)<sup>212</sup>, che saranno oggetto di un successivo capitolo dedicato alle due differenti prassi funerarie di Sparta e di Atene, è precisamente dai contenuti del discorso di Pericle che è necessario partire. In particolare, nel commemorare gli Ateniesi caduti, Pericle pone in evidenza:

- la rivendicazione dell'orazione funebre come una innovazione propria di Atene (35, 1) – nondimeno ricordando come alle *parole* di elogio contenute in essa debba corrispondere la dimostrazione dei *fatti*. In ciò vi è una importante coincidenza con quanto affermato da Archidamo in Thuc. 1, 84, 3 (cfr. *infra*), ma in una prospettiva esattamente ribaltata. Inoltre, sebbene Pericle affermi che solo chi conosce bene i fatti è un uditore benevolo e la lode è tanto meglio accetta quanto più è alla portata anche di chi la ascolta (2, 35, 2), è proprio il riferimento in concreto alle circostanze presenti che nel discorso di Pericle viene a mancare;
- la *responsabilità* dei cittadini di allora verso i propri antenati (36, 1)<sup>213</sup> – tanto più rilevante in ragione della *autochtonia* del popolo ateniese<sup>214</sup> – nonché il dovere di non perdere (ma anzi di accrescere) quanto era stato conquistato dalla generazione precedente (vale a dire l'impero ateniese; 36, 2-3; è un concetto che Pericle ribadisce anche in Thuc. 2, 62, 3);
- l'elenco dei principi (ἀπὸ δὲ οἴας τε ἐπιτηδεύσεως) e la descrizione dell'ordinamento e del modo di vita (μεθ' οἴας πολιτείας καὶ τρόπων ἐξ οἴων) in ragione del quale Atene ha raggiunto la propria grandezza (36, 4; si ricordi, a riguardo Hdt. 5, 78)<sup>215</sup>;
- l'originalità della costituzione di Atene (37, 1) – che ha nome di *democratia*, per il fatto che il potere è nelle mani della maggioranza<sup>216</sup> – con i diritti civili estesi alla maggioranza dei cittadini e con parità di opportunità nel perseguire gli interessi privati e la preferenza accordata alle qualità personali rispetto alla nascita (l'appartenenza ad un certo ceto sociale) nell'essere designati all'amministrazione dello stato (due elementi, questi, che sono effettivamente alla base della forma democratica della costituzione ateniese, come abbiamo visto);

<sup>212</sup> Si vedano ad ogni modo, fin d'ora, le pagine introduttive di questa sezione in Fantasia (2003, 353-63).

<sup>213</sup> Come nota Fantasia (2003, 356; 371-72), la menzione degli antenati è qui affatto cursoria, e funzionale piuttosto ad esaltare le qualità e le risorse della generazione presente (dal 465 in avanti – dunque, successiva a quella che ha vissuto negli anni di Cimone; a riguardo, si veda Gomme 1945 II, 105-06). Ciò è tanto più evidente se teniamo conto – come osserva Fantasia – che negli altri tre *logoi epitaphioi* pervenuti (nell'orazione II di Lisia, nel *Menesseno* di Platone, e nell'orazione LX di Demostene) alla lode degli antenati è riservato ampio spazio. Si tratta, tuttavia, di opere successive alla nostra, per cui c'è da interrogarsi anche sul grado di sviluppo a cui l'orazione pubblica dei caduti era giunta all'epoca di Pericle.

<sup>214</sup> Si veda, a riguardo, in generale Loraux 1996 (2009) nonché Fantasia (2003, 372), il quale sottolinea a propria volta l'assoluta centralità del mito dell'*autokhtonia* nel definire l'identità degli Ateniesi come popolo.

<sup>215</sup> A proposito dell'opportunità di tradurre *epitedeusis* come “stile di vita” e non come “principio ispiratore” di una condotta di vita, si veda Fantasia (2003, 374-75).

<sup>216</sup> Si veda, come contraltare di questo passaggio, Thuc. 2, 65, 9, per cui la *nominata* democrazia di Pericle fu *di fatto* il governo di un primo cittadino. In tal senso, vanno intese anche le considerazioni e. g. di Plat. *Menex.* 238c-d o Isocr. *Panath.* 131 e 153 – i quali parlano di una componente aristocratica nella democrazia (in senso non eugenetico, ma sotto il profilo delle qualità individuali). Fantasia (2003, 375-76) osserva come non disponiamo di molte testimonianze organiche sulla democrazia risalenti al V secolo. Il dato dell'originalità della costituzione Ateniese – che non imita nessun'altra – potrebbe porsi in relazione con una critica a Sparta – la cui costituzione sarebbe modellata su quella cretese. Fantasia (e così Gomme 1945 II, 107), ritiene che ciò non è scontato in questo caso particolare e che, piuttosto, questa contrapposizione tra Atene e Sparta – che a nostra volta stiamo cercando di delineare, e che emerge in modo più evidente e. g. nel cap. 39 – andrebbe verificata caso per caso. Sulla menzione di *democratia* – e sul suo significato in questa occorrenza – si rinvia alle note di commento di Gomme (1945 II, 107-10) e Fantasia 2003 (2003, 376-80).

- libertà dei rapporti tra i cittadini (37, 2-3; con una critica implicita alla costituzione di Sparta<sup>217</sup> – secondo la quale le abitudini di vita, anche e segnatamente negli averi, erano improntate ad una rigida uguaglianza<sup>218</sup>) – senza che nel privato ci si danneggi, mentre negli affari pubblici si rispetta l'autorità delle magistrature e delle istituzioni in generale (διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν) – sia di quelle regolate da leggi scritte, sia delle consuetudini di comportamento (non scritte)<sup>219</sup> che, se infrante, procurano biasimo<sup>220</sup>;
- il sollievo dalle fatiche (τῶν πόνων ... ἀναπαύλας; 38, 1) con l'istituzione di agoni e feste (di cui, peraltro, non si fa alcun cenno alla componente religiosa)<sup>221</sup>;
- la disponibilità di beni provenienti da ogni regione (38, 2; anche in questo dato vi è una corrispondenza con il discorso di Archidamo, Thuc. 1, 81, 2; si vedano, d'altra parte, le restrizioni a Sparta in Xen. *Lak. Pol.* 2, 5; 5, 3)<sup>222</sup>;
- una ulteriore critica a Sparta nel sottolineare che la città di Atene è aperta a tutti gli stranieri che vogliono apprendere qualcosa da essa (39, 1; a differenza della chiusura di Sparta a riguardo – la *xenelasia*, “l'allontanamento dello straniero” – allo scopo di evitare che gli Spartiati corrompessero le loro abitudini, per cui si veda, e. g. l'avvio del discorso dei Corinzi, *infra*, nonché il timore degli efori a riguardo a Thuc. 1, 95, 7);
- la particolarità e la superiorità dell'educazione ateniese (*ibidem*) rispetto a quella degli altri popoli<sup>223</sup> – con particolare riferimento all'educazione dei Lacedemoni, improntata

<sup>217</sup> Così sembrerebbe ritenere anche Fantasia (2003, 380-81)

<sup>218</sup> Cfr. e. g., sulla disciplina dei pasti, Xen. *Lak. Pol.* 5, con cui la menzione successiva delle belle suppellettili utilizzate dagli Ateniesi – 38, 1 – si pone in palese opposizione; si veda poi Xen. *Lak. Pol.* 7, 5-6.

<sup>219</sup> A tal riguardo, Fantasia (2003, 382) rimanda a Soph. *Ant.* 450-61 – in cui il potere politico e le leggi non scritte (di tipo religioso) sono, al contrario, in reciproca opposizione. A proposito delle leggi non scritte nel caso di Atene in questa occorrenza si rimanda anche a Gomme (1945 II, 113-16).

<sup>220</sup> Gomme (1945 II, 111-13) osserva come proprio l'affermazione di Pericle per cui questo rispetto per le leggi e le magistrature eliminava il pericolo di una deriva anarchica della libertà concessa a ciascuno (in merito alla quale Gomme ricorda in modo contrastivo il maggiore realismo delle affermazioni di Archidamo in Thuc. 1, 84, 3 e di quelle di Demarato in Hdt. 7, 104; per entrambi i casi, cfr. *infra*) venga esplicitamente confutata da Platone (*Resp.* 8, 563d; cfr. *infra*), ove si dice che la piena libertà con il tempo induce l'animo degli individui a rifiutare anche la minima limitazione ad essa, per cui si finisce per non tener più in alcun conto nemmeno le leggi (tanto quelle scritte quanto quelle non scritte). Allo stesso modo, Gomme nota come la vantata uguaglianza di tutti i cittadini dinanzi ai tribunali, i quali tutelano tutti coloro che hanno subito ingiustizia (grazie alla possibilità, istituita da Solone per qualsiasi cittadino, di muovere una accusa a qualsiasi altro – anche quando non danneggiato direttamente; cfr. Plut. *Sol.* 18, 3-8) ha come contraltare il proliferare della *polypragmosyne* e della *sykophantia*.

<sup>221</sup> Così osserva Fantasia (2003, 383).

<sup>222</sup> Il carattere straordinario dell'opulenza di Atene (della quale godevano tutti i cittadini) in contrasto con la frugalità di Sparta – e in generale con la povertà della Grecia quale descritta da Damarato (Hdt. 7, 102, 1; cfr. *infra*) – è adeguatamente messo in evidenza da Fantasia (2003, 384).

<sup>223</sup> A riguardo si vedano le osservazioni di Vidal-Naquet (1968 [1999], 222-23). Il dato dell'educazione nell'*Epitaffio* di Pericle, quale marca distintiva del diverso stile di vita di Ateniesi e Spartani, è posto in risalto anche da Hodkinson (2000, 21), il quale sottolinea come nell'argomentazione dell'Ateniese essa costituisca la base per la stabilità della società. Ma se questo, d'altra parte, è vero anche per le testimonianze sull'educazione a Sparta fornite da Senofonte e Plutarco, il dato per cui Sparta non dovesse essere troppo differente dalle altre città per quanto riguarda la distribuzione della ricchezza (ciò che fa notare Hodkinson) passa in secondo piano rispetto alla disciplina che a Sparta regolava l'utilizzo di questa stessa ricchezza e, soprattutto, al sistema virtuoso di condivisione e redistribuzione (almeno parziale) di questa ricchezza all'interno di istituzioni come i *sissizi* (cfr. *infra*; questo è quanto, del resto, riconosce anche Hodkinson 1989, 83 collocando opportunamente le basi di questo assetto socio-economico al tempo della crisi del VII secolo) Che ciò sia particolarmente vero per il caso di Sparta, come vedremo, è confermato dalla capacità degli Spartani di autoregolarsi pur nell'assenza di leggi scritte. Semmai, la questione della proprietà privata a Sparta diviene urgente proprio a partire dalla fine del V secolo (come sostiene lo stesso Hodkinson 2001, *ibidem*), quando il sistema economico che a Sparta era perdurato almeno per due secoli comincia ad entrare in crisi in seguito all'afflusso copioso di ricchezze monetarie dovuto a Lisandro (cfr. *infra*), nonché il fatto che gli studi più antichi che possediamo

esclusivamente al raggiungimento delle qualità virili attraverso esercizi faticosi (si tratta di un'opinione presente ancora in Platone – e. g. *Leg.* 629-30 – e che trova riscontro nell'elogio della fatica in *Xen. Lak. Pol.* 3, 3, alla quale fa da contraltare, e. g., *Plut. Lyc.* 21) – allorché ad Atene gli agi della vita quotidiana non scalfiscono la capacità e il coraggio di affrontare i pericoli (affrontando le situazioni con serenità anziché con l'esercizio delle fatiche, affidandosi al proprio coraggio personale anziché in ragione di una rigida sottomissione alle leggi: 39, 4)<sup>224</sup>;

- l'unicità della forza militare ateniese – che si compone in modo ugualmente significativo di forze marittime e forze terrestri (39, 3);
- l'amore del bello con semplicità (φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας) e della conoscenza senza mollezza (φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας; 40, 1)<sup>225</sup> – a cui si unisce l'utilizzo delle ricchezze per aumentare le possibilità di agire (cosicché la stessa povertà non è motivo di vergogna, quando si trovi il modo di liberarsene);
- la coesistenza – nelle vite dei singoli cittadini – della cura degli affari pubblici unita a quella degli affari privati (40, 2)<sup>226</sup> e, di conseguenza, il ritenere inutile, piuttosto che inattivo (οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον), quel cittadino che non si curi degli affari pubblici al pari di quelli privati;
- il dedicarsi con uguale impegno e cura tanto alle azioni quanto alla discussione in merito ad esse (il discutere non è un danno per l'agire, mentre per gli altri l'ignoranza produce audacia e il calcolo esitazione; 40, 2-3)<sup>227</sup>;
- il distinguere ciò che è gravoso da ciò che è piacevole non significa farsi spaventare dai pericoli (40, 3);
- il fare favori anziché riceverne<sup>228</sup> – allo scopo di cementare i rapporti con le altre comunità (40, 4);
- queste caratteristiche sono tali che tutti possono imparare da Atene (41, 1) – tanto è che la sua potenza deriva proprio da questo modo di vivere (41, 2) – per cui i cittadini Ateniesi possono adattare il proprio corpo<sup>229</sup> a qualsiasi circostanza e occupazione (41, 1);

---

sull'ordinamento di Sparta (e. g. la *Lakedaimonion Politeia* di Senofonte) iniziavano proprio trattando del sistema educativo e, quando arrivano ad occuparsi della proprietà (capp. 5-7; per cui cfr. a riguardo e. g. Hodkinson 2000, 22-23), prendevano avvio dall'analisi della pratica tradizionale dei *sisizi*, per passare alla condivisione più ampia di beni (dagli schiavi, ai cavalli, al cibo sovrabbondante derivante dalle battute di caccia). Tuttavia, Hodkinson (pp. 23-24) ritiene che questo ritratto senofonteo di Sparta sia in gran parte frutto di una idealizzazione, che trova riscontro in luoghi come *Xen. Ages.* 11, 8, e che diverrà successivamente il modello per l'idealizzazione di Sparta anche negli autori successivi.

<sup>224</sup> Si veda *infra*, a riguardo, anche il sistema di valori spartano quale evocato da Demarato ospite di Serse nella narrazione erodotea (*Hdt.* 7, 100-05)

<sup>225</sup> Come fa notare Fantasia (2003, 388-90), qui la nozione di *philosophein* non indica ancora (come è anche il caso di *Hdt.* 1, 30, 2) la pura attività speculativa, ma un sapere ancora connesso con la sfera pratica.

<sup>226</sup> Fantasia (2003, 361), a proposito del primato ateniese, parla di una *felice anomalia* che consentirebbe anche l'equilibrarsi degli interessi pubblici con quelli privati nelle stesse priorità dei singoli cittadini. È ciò che, a mio avviso, Pericle afferma in altri termini quando dice che se tutta la città è prospera nel suo complesso, i singoli cittadini ne trarranno benefici maggiori che se prosperasse ciascuno di essi per proprio conto (2, 60, 2-3).

<sup>227</sup> Si veda, a riguardo, lo stesso connubio di ignoranza e coraggio enunciato da Pericle in *Thuc.* 1, 142, 8 e si consideri, in relazione a ciò, l'ignoranza delle cose esterne che i Corinzi ascrivevano a Sparta. Fantasia (2003, 393), richiama a questo riguardo l'ideale omerico di *Hom. Il.* 9, 443 e 13, 726-34, in cui si ha la combinazione di riflessione e azione.

<sup>228</sup> La particolare *arete* menzionata in questa circostanza – da intendersi come “generosità” – è qualcosa che doveva appartenere anche agli *anthropoi olbioi* (*Hdt.* 6, 61; 7, 134) o ai *plousioi* (*Xen. Lak. Pol.* 5, 3) all'interno della società di Sparta (cfr. *infra*). Su questa occorrenza si veda Fantasia (2003, 394-95).

<sup>229</sup> Così Fantasia (2003, 399).

- questa stessa eccellenza di Atene è tale da giustificare il suo dominio sugli altri (41, 3), a tal punto che il nemico attaccato non ha motivo di irritarsi, né chi le è sottomesso motivo di provare disprezzo;
- la presenza di molte prove e testimonianze durevoli che confermano la potenza di Atene: l'aver fatto in modo che tutto il mare e tutta la terra fossero alla portata dell'audacia dei progetti degli Ateniesi (41, 4) – cosicché ad Atene si può ben fare a meno della celebrazione dei poeti<sup>230</sup>, che rispetto a questi segni tangibili è ben più effimera.  
In questo passaggio, Pericle segna forse il distacco più evidente dalla cultura greca precedente (basti pensare a passi come Hom. *Il.* 9, 524-25<sup>231</sup> oppure Od. 8, 73<sup>232</sup>) – in netto contrasto con la pratica verosimilmente ancora radicata ad Atene della fruizione di componimenti poetici entro le cerchie simposiali degli aristocratici. L'affermazione della gloria civica – attraverso il discorso pubblico (che si rivolge alla massa) – rispetto all'elogio privato delle composizioni in versi ( prerogativa delle *élites* aristocratiche), il prevalere dei *logoi* sui *muthoi* (cfr. 40, 2-3), segnano quel tratto distintivo di Atene che costituirà anche il volto di quella cultura “classica” del V secolo plasmata sull'esperienza stessa della città attica – una cultura di cui la stessa opera tucididea (κτῆμά τε ἐς αἰεὶ μᾶλλον ἢ ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν ξύγκειται; 1, 22, 4) è una delle espressioni più significative<sup>233</sup>;
- necessità particolare per Atene di impegnarsi al massimo nella guerra al fine di difendere questi vantaggi che nessun altro possiede (42, 1);
- le gloriose *impres*e degli Ateniesi come i caduti celebrati nel *discorso* sono il decoro della città (42, 2) – segnatamente nel caso particolare degli Ateniesi per i quali, a differenza degli altri Greci, le *parole* si rivelerebbero corrispondenti ai *fatti* (οὐκ ἂν πολλοῖς τῶν Ἑλλήνων ἰσόρροπος ὥσπερ τῶνδε ὁ λόγος τῶν ἔργων φανείη);
- necessità di celebrare la virtù (*ἀνδραγαθίαν*) a difesa della patria anche dei meno nobili (42, 3-4)<sup>234</sup> – i quali, riscattandosi dalla propria viltà, hanno anteposto al proprio interesse privato e alla prospettiva di ricchezza il bene comune, anche a prezzo della vita – al fine di evitare di essere oggetto di biasimo. In quest'ultimo dato, il *demos* rurale di Atene sembra essere alquanto vicino alla dimensione culturale degli *homoioi* spartani, per i quali i due elementi della lode (*epainos*) e del biasimo (*psogos*) della loro comunità costituivano la motivazione più importante per la formazione del loro carattere;
- la conquista della potenza ateniese (43, 1) si deve a quei cittadini valorosi che con l'audacia e la conoscenza di ciò che era necessario si sono lasciati guidare nell'azione dal senso dell'onore (ἐν τοῖς ἔργοις αἰσχυρόμενοι). A ciò si lega (43, 2) il connubio tra la lode che non conosce vecchiaia e la tomba più illustre costituita non tanto dalla sepoltura delle

<sup>230</sup> In particolare, tra gli altri viene citato Omero, che l'antenato di Pericle e tiranno di Sicione Clistene aveva bandito dalla propria città (Hdt. 5, 66-67). Si ricordi, d'altra parte, la notizia per cui Licurgo aveva copiato e raccolto i poemi di Omero (Plut. *Lyc.* 4, 5).

<sup>231</sup> Hom. *Il.* 9, 524-25 (οὕτω καὶ τῶν πρόσθεν ἐπευθόμεθα κλέα ἀνδρῶν ἢ ἡρώων)

<sup>232</sup> Hom. *Od.* 8, 73 (Μοῦσ' ἄρ' αἰδὸν ἀνήκεν ἀειδέμεναι κλέα ἀνδρῶν)

<sup>233</sup> A questo riguardo, Fantasia (2003, 402-03) rimanda anche a Thuc. 1, 21, 1 e 22, 4 in cui Tucidide critica prima Omero, poi i logografi, fino ad arrivare ad Erodoto e agli altri storici (22, 4). Dunque, in questa affermazione di Pericle c'è molto anche di Tucidide.

<sup>234</sup> Verosimilmente si fa riferimento alla popolazione dei demi rurali dell'Attica, i più danneggiati dal conflitto – come dimostrano già gli *Acarnesi* di Aristofane.

loro spoglie quanto dal luogo che essi occuperanno nella memoria dei loro cittadini – quando essi ne parlino o si trovino nella necessità di agire<sup>235</sup>;

- la felicità è la libertà, la libertà è il coraggio (43, 4) – in quanto chi espone la propria vita al rischio, con lo scopo di migliorarla, è più meritevole di colui che vive in modo meschino, senza poter sperare in alcunché di buono (43, 5) – e lo stesso fallimento è meno gravoso per colui che nondimeno ha combattuto con valore (43, 6);
- l’elogio dei genitori dei caduti – per i quali, il riferimento alla felicità (tanto per i caduti quanto per i loro genitori) che si abbina ad una morte onorevole (44, 2), per quanto nel fiore dell’età, ricorda alquanto il racconto della sorte di Cleobi e Bitone che Solone fece a Creso in occasione della sua visita a Sardi. Alla vecchiaia che graverà su costoro, si opporrà l’amore della gloria che non invecchia (φιλότιμον ἀγήρων);
- la lode – ugualmente meritata – da parte degli altri congiunti dei caduti (fratelli, mogli);
- solo il desiderio d’onore non invecchia mai (τὸ γὰρ φιλότιμον ἀγήρων μόνον; 44, 4);
- il fatto che (45, 1) – anche quando per i vivi l’essere in reciproca competizione sia motivo di invidia (φθόνος γὰρ τοῖς ζῶσι πρὸς τὸ ἀντίπαλον) – i defunti, non rappresentando più dei possibili concorrenti alle aspirazioni dei vivi (μὴ ἐμποδῶν ἀνανταγωνίστω), sono oggetto di incondizionata benevolenza (εὐνοία τετίμηται)<sup>236</sup>;
- il mantenimento a spese pubbliche dei figli dei caduti – bando di grandi premi per l’eccellenza, che garantirà sempre la presenza di cittadini validi.

A proposito di questo discorso che Pericle pronuncia – così come plasmato da Tucidide – Luciano Canfora<sup>237</sup> sottolinea il carattere contraddittorio delle frasi che lo storico mette in bocca allo statista (il cui governo altrove viene definito da Tucidide, nella traduzione di Canfora, “una forma di principato”; Thuc. 2, 65, 9: ἐγίγνετό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή), rispetto alla realtà dei fatti (in particolare, l’esaltazione della violenza con cui Atene difendeva il proprio impero rispetto alla rivendicazione del primato culturale della città): dunque, soltanto ad un lettore superficiale questo discorso sembrerebbe tessere l’elogio del sistema democratico di Atene (e degli elementi di cui esso si sostanzava – e. g. tribunali, assemblea). Al contrario, proprio il divario cui Canfora si riferisce rivelerebbe da parte dello storico la volontà di celare, dietro la lettera del testo, una critica sarcastica alla realtà della democrazia ateniese (che aveva condotto la città alla guerra, e poi alla sconfitta) e allo stesso Pericle (le cui parole – alla luce dei fatti – sarebbero apparse stranianti – e, dunque, false – a chi le ascoltava). A conferma di ciò, Canfora ricorda, e. g., la parodia che di questo epitaffio verrebbe fatta da Platone nel *Menesseno* (236b-ss.), con il *logos epitaphios* pronunciato da Aspasia<sup>238</sup>. È una contraddizione che – in ultima analisi – Canfora ravvisa nel contrasto tra i ceti aristocratici, i quali (lo abbiamo visto con Clistene, ad esempio, ed è anche il caso dello stesso Pericle) sono stati i realizzatori dell’ordinamento

<sup>235</sup> Questo connubio è il medesimo che caratterizza il funerale di età arcaica quale descritto da Vernant (1989 [2000]). Nondimeno, il sepolcro materiale che costituisce uno degli elementi essenziali e irrinunciabili in età arcaica viene sostituito da Pericle dal ricordo dei concittadini (43, 3), non legato più ad uno specifico territorio, ma capace di essere portato dovunque ci si spinga.

<sup>236</sup> Anche in ciò – rispetto al prestigio di cui a Sparta godevano gli individui valorosi, sia quelli caduti in battaglia sia quelli che tornavano a casa dopo aver conseguito una vittoria (cfr. infra, Tyr. fr. 9, 23-ss G.-P.) – emerge il carattere spiccatamente individualistico delle qualità personali apprezzate ad Atene, di cui un esempio particolare era stato già Temistocle.

<sup>237</sup> Canfora 2011, *passim*; segnatamente le pp. 5-13, contenute nel capitolo *Come nasce un mito*.

<sup>238</sup> Si veda, d’altra parte, Gomme (1945 II, 103-04).

democratico ateniese, e le classi popolari che sulla condotta di governo dei primi esercitavano il proprio controllo. Ciò è tanto più importante per i nostri scopi se consideriamo che all'esaltazione del modello ateniese corrisponde una critica parallela al modello spartano (e alla fazione che in Atene si sentiva vicina a quel modello).

A me sembrano, tuttavia, eccessive le conclusioni a cui Canfora giunge a riguardo – come se già in Tucidide vi fosse quella totale disillusione a proposito dell'esperienza democratica che, invece, si risconterà successivamente in Platone e in Lisia, al cui riguardo, effettivamente, e .g. Nicole Loraux (1981 [2006], *passim*, e. g. pp. 30-37, 123-25, 136-39, 243-50, 387-406) – parla effettivamente di un atteggiamento ironicamente disilluso a proposito della democrazia anche nelle forme in cui era propagandata dai discorsi funebri in onore dei caduti nell'atto di difenderla.

Piuttosto che accettare la ricostruzione di Canfora – rispetto ai motivi di elogio dell'ordinamento ateniese posti in risalto da Pericle in questo discorso a lui attribuito da Tucidide, Riccardo Di Donato aveva osservato già qualche anno prima<sup>239</sup> come tutto l'impianto del discorso di Pericle (il quale si basa sul contrasto costante tra *logoi* ed *erga*) sia portato avanti ad un livello esclusivamente teorico e su di un piano di altrettanto marcata generalità (senza alcun riscontro di carattere storico), e presentato senza alternative né opposizioni. Ciò è vero già a partire dal dato della *autokhtonia* (il legame degli uomini con la terra), al quale fa seguito, come abbiamo visto, la menzione dell'autonomia garantita a questi stessi uomini dai loro padri (a cui corrisponde l'autosufficienza sul piano economico garantita dall'impero), fino alla motivazione dei successi della città attraverso l'esaltazione delle caratteristiche peculiari del modello democratico (possibilità per tutti di accedere alle cariche pubbliche in base al merito individuale<sup>240</sup> – *πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν*, 2, 37, 1 – e non più per nascita; l'assoluta libertà<sup>241</sup>, che si riflette tanto nello stile di vita quanto nell'educazione degli Ateniesi; il sollievo dalle fatiche, ecc.). Nel fornire una giustificazione per il sacrificio dei caduti nel primo anno di guerra, ad esempio, non si fa alcun riferimento alla realtà

---

<sup>239</sup> All'interno di un corso di *Antropologia del mondo antico* da lui tenuto, per il quale ho sostenuto l'esame, dal titolo *Lo storico e l'altro. I Dori nelle Storie di Tucidide*. Pisa a. a. 2006-2007. I contenuti della lezione introduttiva di quel corso sono pubblicati con il titolo *A proposito di una mostra e di un museo*, La Rivista dei Libri 12 (2006), 17-19 (= Di Donato 2013, 525-30, con il titolo *Quai Branly*), e quelle stesse lezioni hanno costituito il punto di partenza di ulteriori autonomi sviluppi all'interno di studi condotti da chi mi ha preceduto nel proprio percorso pisano di formazione: e. g. Marrucci 2010, 97 n. 254.

<sup>240</sup> Si veda il commento di Gomme (1945 I, 107-10) a Thuc. 2, 37, 1, per cui, sostanzialmente, “*everyone is good as his neighbour, and therefore anyone can advise and everyone should hold office in his turn*”. È esattamente questo il criterio della *isonomia*, per cui *πᾶσι τὸ ἴσον* (cfr. Hdt. 3, 80).

<sup>241</sup> Un dato, questo, che comporta anche l'abbandono degli elementi etici tradizionali – come è il caso (40, 4) del venir meno del dato di reciprocità proprio dello scambio di doni, per cui il dono vincolava chi lo riceveva a contraccambiarlo – nel contesto di quella che Di Donato (1990, 67-68), nel trattare l'evoluzione delle forme di società dei Greci dal familiare al politico così come osservata da Louis Gernet, definisce una *laicizzazione di molti rapporti* (riscontrabile in modo particolare nella natura delle riforme di Clistene, alle quali abbiamo fatto riferimento). Circa i contributi in cui Gernet benché zava queste questioni, si rimanda a quelli successivamente raccolti dal suo discepolo Jean-Pierre Vernant in Gernet 1968, o a quelli raccolti da Riccardo Di Donato in Gernet 1983 [1986], nonché alle osservazioni annotate in alcuni dei cartoni che compongono le *Archives Louis Gernet* – e. g. ALG III, che raccoglie gli studi di sociologia giuridica. Di questi scritti alcuni sono stati editi successivamente nel corso degli anni (e. g. Gernet 1983 [1997]), ma gli originali manoscritti sono integralmente consultabili, assieme alle *Archives Jean-Pierre Vernant*, sul sito del *Laboratorio di Antropologia del Mondo Antico – Archives Louis Gernet et Jean Pierre Vernant* (<http://lama.humnet.unipi.it/>).

della situazione bellica, ma si ha quasi una pretesa di affermare dei valori assoluti. L'*Epitaffio* di Pericle, dunque, non fornisce altro che *un paradigma ideologico*<sup>242</sup>.

Che questo sia vero, a mio avviso, emerge da ciò che troviamo successivamente in Tucidide – in particolare, dalle parole che lo stesso Pericle pronuncerà non molto tempo dopo nel suo ultimo discorso (Thuc. 2, 60-64; estate 430)<sup>243</sup>, laddove egli risponde colpo su colpo alle accuse che gli muove il popolo – rivendicando, ad esempio, che:

- se tutta la città è prospera nel suo complesso, i singoli cittadini ne trarranno benefici maggiori che se prosperasse ciascuno di essi per proprio conto (un uomo che si trovi in disgrazia in una città prospera si risollewa molto più facilmente; 60, 2-3);
- è ingiusto, dunque, accusare Pericle in ragione dei danni che la guerra provoca a ciascun cittadino nel privato (60, 4) – segnatamente se si tiene conto della sua abilità nel prendere le decisioni necessaria alla città (60, 5; e quindi – implicitamente – della potenza a cui la città è giunta sotto la sua guida);
- gli Ateniesi sono altrettanto colpevoli della guerra quanto eventualmente lo sarebbe Pericle – poiché la decisione è stata anche loro (καὶ ἐμέ τε τὸν παραινέσαντα πολεμεῖν καὶ ὑμᾶς αὐτοὺς οἱ ξυνέγνωτε δι' αἰτίας ἔχετε; 60, 4)
- Pericle è sempre della stessa idea (la necessità dell'impero e di difenderlo; 62, 1-3), mentre sono stati gli Ateniesi a mutare la propria (61, 2) – dacchè consegue, *segnatamente*, anche la semplicità di giudizio (ταπεινὴ ὑμῶν ἡ διάνοια) degli Ateniesi stessi (nonché la loro mancanza di energia nel farne uso, ἐν τῷ ὑμετέρῳ ἀσθενεῖ τῆς γνώμης; *ibidem*), poiché si sono lasciati convincere a fare la guerra quando la situazione era favorevole e tornano sulle proprie decisioni adesso che le circostanze sono spiacevoli (*ibidem*);
- le ricchezze private a cui gli Ateniesi tengono tanto non sono nemmeno lontanamente paragonabili a quelle che derivano dal dominio di Atene sul mare (62, 2-3);
- bisogna essere coscienti della propria superiorità ed essere sicuri e coraggiosi di fronte al nemico (ίέναι δὲ τοῖς ἐχθροῖς ὁμόσε μὴ φρονήματι μόνον, ἀλλὰ καὶ καταφρονήματι, 62, 3; τὴν τόλμαν ἀπὸ τῆς ὁμοίας τύχης ἢ ξύνεσις ἐκ τοῦ ὑπέρφρονος ἐχυρωτέραν παρέχεται, 62, 5)<sup>244</sup>;
- per tutte queste ragioni, però, ormai l'impero per gli Ateniesi comporta degli obblighi vincolanti al pari di una *tirannide* (ὡς τυραννίδα γὰρ ἤδη ἔχετε αὐτήν, 63, 2) – che è ingiusto esercitare ma pericoloso abbandonare (ἦν λαβεῖν μὲν ἄδικον δοκεῖ εἶναι,

<sup>242</sup> A questo idealismo di Pericle che si esprime nei *logoi* si oppone il realismo razionalistico di Tucidide che trova conferma negli *erga*. Si veda a riguardo, anche Fantasia (2003, 357-60), il quale vede a propria volta in questa particolare dialettica tra *logoi* ed *erga* “una delle chiavi di lettura dell'intero epitaffio” – a cominciare dalle *parole* che Pericle è chiamato a pronunciare rispetto al dato *reale* delle vite che i caduti hanno sacrificato per la città, ma ritiene che essa si risolva nel momento in cui (42, 2) le parole di Pericle, che hanno celebrato i meriti di Atene, arriveranno ad elogiare i caduti *presenti*, i cui meriti sono sotto gli occhi di tutti – al pari della qualità di vita che la crescita di Atene nel V secolo ha garantito ai suoi cittadini.

<sup>243</sup> Su questo discorso di Pericle, si vedano anche le pagine introduttive di Fantasia (2003, 456-61).

<sup>244</sup> A riguardo, Fantasia (2003, 468-69) fa notare come ξύνεσις indichi la forma più pura di intelligenza, tale da comprendere a pieno la realtà – di carattere piuttosto intuitivo – a differenza della γνώμη (cfr. 61, 2), evocata anche successivamente (62, 5), in cui è implicito il giudizio ponderato.

ἀφείναι δὲ ἐπικίνδυνον) – per cui non ci si può più sottrarre ad esso (ἦς οὐδ' ἐκστῆναι ἔτι ὑμῖν ἔστιν)<sup>245</sup>.

Che, nondimeno, Tucidide ritenesse Pericle e gli uomini come lui una delle risorse maggiori di cui Atene disponeva (e che soltanto con la generazione successiva – quella dei demagoghi, provenienti dal popolo stesso – il sogno della democrazia ateniese si sarebbe sgretolato sotto la spinta delle scelte successive, assunte dagli uomini al governo in ragione del prevalere delle ambizioni personali) è dimostrato, da un lato, dal ritratto affatto positivo che Tucidide tratteggia di Pericle (Thuc. 2, 65)<sup>246</sup>, in cui leggiamo, ad esempio che:

- in modo previdente (ἐγνώσθη ἡ πρόνοια αὐτοῦ; 65, 6), secondo Pericle Atene avrebbe vinto se durante la guerra non avesse cercato di ampliare ulteriormente l'impero (ἡσυχάζοντάς τε καὶ . . . ἀρχὴν μὴ ἐπικτωμένους ἐν τῷ πολέμῳ; 65, 7 – con riferimento evidente alla spedizione ateniese in Sicilia);
- gli Ateniesi fecero tutto il contrario di quanto consigliava Pericle (οἱ δὲ ταῦτά τε πάντα ἐς τοὐναντίον ἔπραξαν; *ibidem*);
- sull'interesse comune – proprio e degli alleati – prevalsero l'ambizione e i vantaggi personali (κατὰ τὰς ἰδίας φιλοτιμίας καὶ ἴδια κέρδη κακῶς ἔς τε σφᾶς αὐτοὺς καὶ τοὺς συμμαχοὺς ἐπολίτευσαν. . .; *ibidem*);
- Pericle – invece – nonostante la propria levatura personale (δυνατὸς ὢν τῷ τε ἀξιώματι καὶ τῇ γνώμῃ χρημάτων τε διαφανῶς ἀδωρότατος γενόμενος; 65, 8) governava il popolo ateniese salvaguardandone la libertà (κατεῖχε τὸ πλήθος ἐλευθέρως);
- non cercava di lusingare il popolo, e non aveva bisogno di farlo (διὰ τὸ μὴ κτῶμενος ἐξ οὐ προσηκόντων τὴν δύναμιν πρὸς ἡδονὴν τι λέγειν; *ibidem*) – incoraggiandoli o moderandoli secondo le circostanze (65, 9);
- la *nominata* democrazia di Pericle, per questo motivo, fu *di fatto* il governo di un primo cittadino (ἐγίγνετό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή; *ibidem*)<sup>247</sup> – una forma moderata (e dunque virtuosa) dell'esperienza che il popolo ateniese ebbe di governare attraverso i suoi rappresentanti;

e, d'altra parte (solo per fare un esempio), dall'atteggiamento e dalle parole di Cleone, già in occasione delle decisioni da prendere sulla sorte da riservare ai Mitilenesi (Thuc. 3, 36-40; estate 427) per cui, ad esempio:

- Cleone era il più violento dei cittadini (ἐς τὰ ἄλλα βιαιότατος τῶν πολιτῶν; 36, 6) e nondimeno quello che riusciva di più a persuadere il popolo (τῷ τε δήμῳ παρὰ πολὺ ἐν τῷ τότε πιθανώτατος);

<sup>245</sup> Fantasia (2003, 473) affianca questa menzione della *tirannicità* dell'impero ateniese a due altre (Thuc. 1, 122, 3 e 124, 3) in cui i Corinzi invitano alla guerra per evitare che una città si erga a *tyrannos*, e alla menzione nel discorso di Cleone (3, 37, 2; cfr. *infra*) – individuando, altresì, una relazione tra questa metafora e a propaganda di Sparta che nel 431 si presenta come liberatrice della Grecia (Thuc. 1, 139, 3; 2, 8, 4).

<sup>246</sup> Si veda, a riguardo, Fantasia (2003, 483-88).

<sup>247</sup> In tal senso, a mio avviso, vanno intese anche le considerazioni e. g. di Plat. *Menex.* 238c-d o Isocr. *Panath.* 131 e 153 – i quali parlano di una componente aristocratica nella democrazia (in senso non eugenetico, ma sotto il profilo delle qualità individuali). Si veda Gomme (1945 II, 109). Il contraltare di questo passo è Thuc. 2, 37, 1, quando Pericle dice che la costituzione di Atene si chiamava democrazia perché il governo era nelle mani della maggioranza.

- secondo Cleone, la democrazia è incapace di dominare sugli altri (δημοκρατίαν . . . ἀδύνατόν ἐστιν ἑτέρων ἄρχειν; 37, 1) – se accade che gli Ateniesi possano cambiare il loro giudizio su questioni come quella (la sorte dei Mitilenesi). Basta quest'ultima considerazione (messa a confronto con Thuc. 2, 62, 1-3, cfr. *supra*), per apprezzare lo scarto che corre tra Pericle e Cleone (in particolare nell'atteggiamento e nell'intenzione con cui ciascuno si rivolge alla moltitudine): Pericle per *stimolare* le coscienze degli Ateniesi (si ricordi Thuc. 2, 65, 9; ma è anche il caso della scelta ideologica su cui viene costruito l'*Epitaffio*)<sup>248</sup>, Cleone per *agitarle*.
- Cleone biasima gli Ateniesi perché non si temono e non sono reciprocamente ostili nei rapporti quotidiani (καθ' ἡμέραν ἀδεῆς καὶ ἀνεπιβούλευτον πρὸς ἀλλήλους) – e per questo sono altrettanto indulgenti verso gli alleati;
- anche per Cleone, l'impero è una tirannide (οὐ σκοποῦντες ὅτι τυραννίδα ἔχετε τὴν ἀρχὴν; 37 2), ma per ragioni diverse da quelle addotte da Pericle: se, infatti, per Pericle (Thuc. 2, 63, 2) questo voleva dire l'impossibilità per Atene di rinunciarvi – per il pericolo di veder crollare tutto il sistema socio-economico interno alla città che l'impero aveva garantito (cfr. *supra*) – gli aspetti tirannici evidenziati da Cleone sono appunto quelli che Pericle maggiormente deprecava (λαβεῖν μὲν ἄδικον), vale a dire la necessità di esercitare un potere violento e intransigente nei confronti degli alleati altrettanto ostili agli Ateniesi, i quali obbediscono agli Ateniesi soltanto in ragione dei rapporti di forza (πρὸς ἐπιβουλεύοντας αὐτοὺς καὶ ἄκροντας ἀρχομένους, οἳ οὐκ ἐξ ὧν ἂν χαρίζησθε βλαπτόμενοι αὐτοῖ ἀκροῶνται ὑμῶν, ἀλλ' ἐξ ὧν ἂν ἰσχύι μᾶλλον ἢ τῇ ἐκείνων εὐνοίᾳ περιγένησθε; 37, 2);
- il disprezzo per la classe dirigente di origini aristocratiche, quegli uomini intelligenti (o accorti) di cui Pericle era stato un esponente (οἳ τε φαυλότεροι τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς ξυνητωτέρους ὡς ἐπὶ τὸ πλεόν ἄμεινον οἰκοῦσι τὰς πόλεις. οἱ μὲν γὰρ τῶν τε νόμων σοφώτεροι βούλονται φαίνεσθαι; 37, 4).

Sulla base di queste premesse, dunque, i molti elementi di interesse presenti nel celebre brano tucidideo riguardanti le differenze negli usi tra Spartani ed Ateniesi – che nella circostanza particolare della guerra diventano veri e propri *discrimina* culturali tra i due popoli – costituiscono uno strumento privilegiato per fare un primo punto della questione dell'immagine di Sparta attraverso la prospettiva degli storiografi vicini alla cultura ateniese – una prospettiva, tuttavia, che deve essere sempre posta a confronto con le testimonianze, al contrario, che ci descrivono (o si propongono di descrivere – come è il caso del discorso che Tucidide mette in bocca ad Archidamo) la cultura e i costumi degli Spartani di per sé stessi.

### **3.2. Un imprescindibile termine di confronto per capire: il discorso di Archidamo II (Thuc. 1, 80-85).**

Il discorso di Archidamo (Thuc. 1, 80-85) – in occasione del dibattito svoltosi a Sparta per decidere se la città *leader* dei Peloponnesiaci dovesse entrare in guerra – aiuta decisamente a trovare una chiave per comprendere ulteriormente, nella giusta luce, le ragioni culturali e di propaganda non

---

<sup>248</sup> In tal senso è assolutamente corretto quello che nota Fantasia (2003, 34), cioè che un regime come quello democratico – fondato sul consenso della massa – soltanto se alla guida vi è una personalità intellettualmente e moralmente superiore, capace di orientare le inclinazioni della massa verso ciò che è meglio.

solo del discorso pericleo, ma anche dei due discorsi pronunciati nella medesima circostanza dai rappresentanti dei Corinzi e degli Ateniesi presenti (rispettivamente, **Thuc. 1, 68-71** e **1, 73-78**) – al cui interno, lo abbiamo accennato, i tratti culturali e gli atteggiamenti degli Spartani e degli Ateniesi vengono vicendevolmente utilizzati dagli oratori in funzione dei rispettivi interessi. I contenuti di questi due discorsi saranno presi in esame nel delineare un ritratto contrastivo di Sparta secondo i vari elementi elencati nel capitolo successivo. Nell'indirizzare la scelta degli Spartani, invece, il *discorso di Archidamo* (il quale Tucidide – 79, 2 – definisce “prudente e cauto” – ἀνὴρ καὶ ξυνετὸς δοκῶν εἶναι καὶ σώφρων) pone in risalto:

- l'esperienza della guerra che proviene dall'età e dalla pratica di essa (80, 1);
- la sostanziale imperizia di Sparta (80, 2-3) a confrontarsi con nemici “lontani” (οἱ γῆν τε ἐκὰς ἔχουσι), “espertissimi del mare” (θαλάσσης ἐμπειρότατοι) e “preparati alla perfezione” (ἄριστα ἐξήρτυνται) in tutto (ricchezza pubblica e privata, cavalli, navi, armi, numero di uomini che non trova pari in Grecia<sup>249</sup>), quali sono gli Ateniesi (a confronto dei consueti popoli peloponnesiaci ai quali gli Spartani erano abituati)<sup>250</sup>;
- la sostanziale indisponibilità a Sparta (80, 4) tanto di navi che di denaro (τοῖς χρήμασιν, di cui gli Spartani hanno molta meno disponibilità degli Ateniesi – cfr. Thuc. 1, 141, 3; 142, 1<sup>251</sup>) – i due elementi per cui massimamente gli Ateniesi si distinguono dagli Spartani<sup>252</sup>;
- possibilità per Atene (81, 2) di importare da altrove i beni di cui hanno bisogno (vocazione commerciale di Atene, a differenza di Sparta) – i quali Sparta non è in grado di intercettare (81, 4)<sup>253</sup>;
- indecoroso chiedere la pace, in caso di difficoltà, se si è stati i primi ad attaccare (81, 5);
- previsione di una guerra di lunga durata, a cagione dell'orgoglio degli Ateniesi (81, 6; viene ripreso uno degli ultimi argomenti adottati dagli Ateniesi stessi);
- invito a perseguire per le vie diplomatiche (82, 1), mentre ci si prepara adeguatamente ad un eventuale scoppio del conflitto, alleanze tanto tra i Greci quanto tra i barbari;

<sup>249</sup> Su questo dato Gomme (1945 I, 246-47) trova sorprendente che si affermi che la popolazione dell'Attica sia ritenuta maggiore di quella della Laconia (se consideriamo che di fatto anche la Messenia faceva parte del tessuto socio-politico che Sparta controllava), a meno che Tucidide non volesse escludere gli schiavi e gli iloti. A questo punto è opportuno ricordare l'affermazione di Senofonte (Xen. *Lak. Pol.* 1, 1), secondo cui Sparta, benché avesse un numero ridotto di cittadini, fosse la più potente città della Grecia. Tuttavia, a mio avviso, il numero di per se stesso esiguo degli Spartiati rispetto a quello di cittadini di pieno diritto di altre realtà politiche è una questione da tenere ben distinta dalla variazione nel numero degli Spartiati nel corso di V e IV secolo, e in particolare dalla progressiva riduzione di essi (in ragione della quale Aristotele parlerà della *oliganthropia* quale fenomeno principale del declino di Sparta dopo la guerra del Peloponneso; cfr. *infra*)

<sup>250</sup> Ciò trova riscontro anche nel primo discorso di Pericle in Tucidide, secondo cui (Thuc. 1, 141, 3-4) “*i Peloponnesiaci lavorano da sé la terra e non possiedono denaro né privato né pubblico; poi, sono inesperti di guerre di lunga durata e al di là del mare, in quanto fanno guerra solo tra di loro per breve tempo, a causa della loro povertà. Popoli siffatti non possono equipaggiare navi o inviare di frequente truppe terrestri, poiché dovrebbero assentarsi dai loro possedimenti privati e nello stesso tempo attingere alle loro risorse, e inoltre sono esclusi dal mare*”.

<sup>251</sup> Si veda Gomme (1945 I, 247; 455). Per Gomme, la situazione generale di totale carenza di denaro del Peloponneso non può applicarsi completamente a Sparta. La questione centrale è che la potenza della coalizione di Sparta era su queste popolazioni che faceva massimo affidamento.

<sup>252</sup> Ugualmente si faccia riferimento al medesimo primo discorso di Pericle (Thuc. 1, 141-42), secondo cui “*Coloro che lavorano da sé la terra sono maggiormente disposti a fare la guerra impiegando le loro persone che non il denaro [ . . . ] 142. Ma, ciò che più conta, saranno ostacolati dalla mancanza di denaro allorché, procurandoselo con lentezza, indugiranno. [ . . . ] 142. Infatti, malgrado tutto, nelle guerre terrestri noi abbiamo un'esperienza, che ci viene da quella nelle operazioni navali, maggiore di quella che possono avere loro nelle operazioni navali, che derivi loro dall'esperienza delle guerre terrestri*”.

<sup>253</sup> A riguardo, si veda e. g. Foster (2010, 91-94).

- ipotesi che gli Ateniesi, tenendo a conservare intatta la loro terra e salvi i loro beni (motivo per cui non esitano ad abbandonare la loro patria per far la guerra altrove; cfr. Thuc. 2, 11, 8), possano desistere dalle ostilità (82, 3-4) – terra ateniese ostaggio degli Spartiati, tanto più preziosa quanto meglio lavorata e da preservare quanto più possibile (prevale ancora, nel pensiero del diarca, quella logica economica agricola che ha costituito il fondamento essenziale della città lacone, fin dalla prima occupazione della piana dell’Eurota agli albori dell’età del Ferro; abbiamo qui il termine positivo per la riluttanza degli Spartani ad abbandonare la loro terra, per cui erano stati criticati dai Corinzi);
- la guerra non dipende più dalle armi ma dal denaro. A ciò si oppone la necessità per Sparta di garantire il denaro ai propri alleati (83, 2; per gli Spartiati questo significa attingere dalle ricchezze dei santuari; cfr. e. g. Thuc. 1, 121, 3<sup>254</sup>);
- elogio di quelle caratteristiche per cui gli Spartani erano criticati all’esterno (84; cfr. *infra*, il discorso dei Corinzi): lentezza e esitazione (τὸ βραδὺ καὶ μέλλον), indice di saggezza prudente (σωφροσύνη ἔμφρων)<sup>255</sup>; assenza di superbia nei successi o di cedimento nelle avversità (εὐπραγίαις τε οὐκ ἐξυβρίζομεν καὶ ξυμφοραῖς ἦσσον ἐτέρων εἴκομεν); indifferenza alle lusinghe; valore e assennatezza (πολεμικοί τε καὶ εὐβουλοὶ) in virtù di una buona disposizione d’animo (διὰ τὸ εὐκοσμον);
- valore e assennatezza determinati il primo dal ritenere il sentimento dell’onore affine alla saggezza (αἰδῶς σωφροσύνης πλείστον μετέχει) e del coraggio affine alla vergogna (αἰσχύνης δὲ εὐψυχία) e la seconda sulla base di una educazione tanto rozza (ἀμαθέστερον; si ricordi il caso di Plat. *Resp.* 411e, evocato da Calame a proposito dell’aggettivo ἄγριος, *Alcm.* fr. 8, 2 C) da rispettare le leggi e tanto severa da non disobbedirle<sup>256</sup>;
- il non essere troppo intelligenti per le cose inutili;
- il non sottovalutare mai a parole la preparazione dei nemici, rivelandosi nell’azione diversi da come ci si era descritti a parole (84, 3) – in modo che l’esito dello scontro fosse determinato dalle capacità degli Spartiati e non dai difetti del nemico.  
Anche in questo caso – come abbiamo accennato – la prospettiva di Archidamo è precisamente ribaltata rispetto a quella periclea. Se, infatti, Archidamo qui insiste affinché non ci si vantasse a parole ma di mostrarsi nell’azione non da meno di come ci si descrive nei discorsi, Pericle paventa il rischio di esagerare nelle lodi tanto da rendere poco credibile l’elogio stesso;
- il carattere tradizionale di un’etica di questo tipo (85, 1) – con l’opportunità di non decidere con leggerezza su questioni che mettono a rischio vite, denaro, città e reputazione.  
Ugualmente, in questi ultimi passaggi del discorso (si veda anche, di seguito, Thuc. 2, 11), in cui viene difesa l’esitazione degli Spartani e viene posto l’accento sull’utilità del timore per prepararsi al meglio per lo scontro con il nemico (a propria volta sottolineando l’utilità di ponderare bene il da farsi, per non lasciare spazio a rischi imprevisti), si evidenzia una

<sup>254</sup> La stessa Lega di Delo aveva inizialmente i propri fondi sotto forma di tesoro depositato nel santuario dell’isola omonima. Questo aiuta ulteriormente a capire come il trasferimento del tesoro della Lega da Delo ad Atene rappresenti il definitivo svelamento delle intenzioni egemoniche di Atene.

<sup>255</sup> Riguardo a tutta la questione si veda *infra*, il paragrafo in cui si discute della relazione tra *aidos* e *sophrosyne* nell’orizzonte culturale di Sparta.

<sup>256</sup> Cfr. *infra*, il medesimo paragrafo.

sostanziale opposizione con il dinamismo ateniese propagandato da Pericle (2, 40, 2-3) – per cui ci si dedica con pari impegno all’agire e al discutere, in quanto ad Atene il discutere non è un danno per l’agire, mentre per gli altri l’ignoranza produce audacia e il calcolo esitazione – e, al contrario, una sintonia con l’invito (strumentale) che gli stessi Ateniesi rivolgono agli Spartani (1, 73, 2-4; cfr. *infra*) in occasione delle deliberazioni con cui decidere se entrare in guerra.

Anche in altri discorsi (in particolare, **Thuc. 2, 11**) Archidamo esprime l’orizzonte culturale di Sparta<sup>257</sup>:

- di nuovo viene riaffermato il nesso tra l’età e l’esperienza (nel contesto di un richiamo ai padri che a loro volta avevano combattuto nel Peloponneso e fuori; 11, 1);
- la potenza di Atene vs. il numero e il valore degli Spartani (11, 1-2) – con l’invito a non essere da meno dei propri padri e della fama che essi hanno procurato alla città di Sparta;
- l’invito a non trascurare il nemico e a mettere massimamente a frutto la propria preparazione (11, 3);
- il timore di pochi spesso fa sì che questi abbiano la meglio su un contingente più numeroso, ma per questo più sprezzante e, pertanto, impreparato (11, 4). L’audacia del pensiero si raggiunge con il timore e la preparazione nelle azioni (11, 5)<sup>258</sup>;
- gli Ateniesi propensi ad abbandonare la propria terra e andare a combattere su quella altrui per preservare la propria dalla devastazione (11, 8; cfr. Thuc. 1, 82, 3-4);
- conseguire una grandissima fama per i propri antenati, seguire i comandi, mantenere l’ordine e la vigilanza, eseguire gli ordini prontamente (11, 9; si veda Tyrt. fr. 9. G.-P.). Questo dato evocato da Archidamo è il medesimo evocato da Pericle (2, 36, 1), ma il valore che assume nel discorso di Pericle anche in questo caso è ribaltato rispetto a quello attribuitogli dal diarca Spartano. Se, infatti, il richiamo ai padri per Archidamo si lega anche al nesso tra età avanzata e saggezza – da cui l’esortazione a non essere da meno dei propri padri quanto a valore (non discostandosi, pertanto, dai canoni dell’etica tradizionale di Sparta; per cui si rimanda ai frammenti di Tirteo di cui ci si occupa in *Appendice*) – in Pericle il richiamo ai padri si colloca in una prospettiva diacronica di conquista e accrescimento della potenza e della capacità di dominio della città (in linea con il dualismo *Atene/polypragmosyne* vs. *Sparta/hesychia*; cfr. *infra*).

### 3.3. Alcuni tratti culturali desumibili dai discorsi tucididei su Atene.

In aggiunta al *logos epitaphios* di Pericle e al discorso di Archidamo, conviene prendere in esame anche i discorsi che i Corinzi e gli Ateniesi pronunciano a Sparta in occasione delle deliberazioni

---

<sup>257</sup> Ugo Fantasia (2003, 258-61), nondimeno, rileva come in questo discorso ci sia un cambiamento di tono rispetto al precedente (in termini di maggiore fiducia, benché permanga l’esortazione alla cautela) – dovuto verosimilmente al fatto che qui Archidamo si rivolge ad un gruppo ristretto di comandanti e autorità degli alleati che deve esortare alla guerra, adesso che la decisione è presa. Un ulteriore luogo tucidideo in cui si sintetizzano – in conclusione di tutta l’opera – i caratteri distintivi di Sparta e Atene, è Thuc. 8, 96, 5. Il dato fondamentale resta sempre il tratto della *hesychia* di Sparta in contrasto con la *polypragmosyne* di Atene, quale avevamo già visto delinearci in Erodoto (si ricordi e. g. il discorso degli Ateniesi in Hdt. 9, 6-11), e ritrovato nel discorso dei Corinzi qui in Tucidide.

<sup>258</sup> Fantasia (2003, 259) rinvia, per il medesimo rapporto tra audacia del pensiero e preparazione nell’azione, al parallelo di Thuc. 6, 34, 9. Ritengo che questa affermazione di Archidamo si possa ben comprendere alla luce di quanto egli afferma poco dopo (11, 7), affermazione che Gomme (1945 II, 14), interpreta nel senso che il trovarsi di fronte ad un’esperienza a cui non si è abituati o preparati – e vedendosi in balia di essa – accade facilmente che ci si lasci prendere dall’eccezione o dall’ira.

riguardanti l'opportunità o meno che Sparta entri in guerra<sup>259</sup>. Cominciando dal discorso dei Corinzi (**Thuc. 1, 68-71**), gli argomenti con cui essi tentano di indurre Sparta ad entrare in guerra al loro fianco sono i seguenti:

- la fiducia che regola i rapporti reciproci tra gli Spartiati, che ha come corollario la diffidenza degli Spartiani verso gli stranieri;
- la “prudente moderazione” (σωφροσύνη) che da questo deriva agli Spartiati, che nondimeno si traduce nell'ignoranza (ἀμαθία) di quanto accade fuori dalla loro regione<sup>260</sup>;
- l'evidenza del comportamento aggressivo di Atene, che non richiede lunghi discorsi per essere spiegato;
- la responsabilità di Sparta nell'aver permesso che Atene fortificasse la città ed allestisse la flotta<sup>261</sup>;
- la reputazione di Sparta come liberatrice della Grecia (τὴν ἀξίωσιν τῆς ἀρετῆς ὡς ἐλευθερῶν τὴν Ἑλλάδα)<sup>262</sup> che le impone di venire in soccorso delle città che Atene aveva assoggettato in modo sottile (κατ' ὀλίγον);
- il restarsene tranquilli (ἡσυχάζετε; si veda anche 71, 1: διαμέλλετε καὶ οἴεσθε τὴν ἡσυχίαν...) dei Lacedemoni – anziché il reagire con la forza (οὐ τῇ δυνάμει τινά, ἀλλὰ τῇ μελλήσει ἀμυνόμενοι): un atteggiamento che si traduce in un indugiare (τῇ μελλήσει ἀμυνόμενοι) colpevole, che infonde negli Ateniesi maggiore fiducia (69, 3-4)<sup>263</sup>, e che ha consentito anche ai Persiani di arrivare molto vicini ad invadere la Grecia (69, 5);
- una esposizione contrastiva delle caratteristiche di Ateniesi e Spartani:
  - Ateniesi innovatori<sup>264</sup> e rapidi a progettare e decidere<sup>265</sup> vs. Spartani contenti di conservare quello che hanno senza nuove deliberazioni (70, 2);
  - Ateniesi audaci al di là delle proprie forze, sprezzanti del pericolo senza porre indugi a riflettere, ottimisti nelle situazioni difficili vs. Spartani intraprendenti al di sotto delle loro possibilità – inclini a diffidare anche dei piani più affidabili, sfiduciati di non poter mai scampare alle difficoltà (70, 3);
  - Ateniesi decisi e pronti a lasciare il paese per una qualche conquista vs Spartani esitanti e legati al loro territorio, per il timore di perdere quanto già posseggono (70, 4)<sup>266</sup>;
  - Ateniesi inclini a trarre il maggior vantaggio possibile dalla vittoria sui nemici<sup>267</sup> e a cedere il minimo<sup>268</sup> allorché sconfitti: hanno scarsa considerazione del corpo a

<sup>259</sup> A proposito dei quattro discorsi pronunciati a Sparta, si veda anche Demont (1990 [2009], 204-14).

<sup>260</sup> A riguardo Gomme (1945, 227) cita contrastivamente Thuc. 3, 37, 3, ove Cleone elogia la combinazione di *sōphrosynē* e *amathia*.

<sup>261</sup> A questo riguardo si ricordino le considerazioni di Erodoto (Hdt. 5, 78) sull'ascesa di Atene liberata dai Pisistratidi, da leggersi in relazione con la replica di Ippia al corinzio Socle (Hdt. 5, 93, 1) per cui proprio i Corinzi, un giorno, avrebbero rimpianto i Pisistratidi. Risiede essenzialmente in questo – stando anche a Thuc. 1, 118 – la conseguenza principale della *hesychia* spartana durante la *Pentekontetia*. Si veda Demont (1990 [2009], 203).

<sup>262</sup> Gomme (1945, 228) ravvisa in questa definizione di Sparta da parte dei Corinzi anche un riferimento al suo ruolo passato di nemica delle tirannidi, oltre che alla *leadership* ricoperta durante le guerre contro i Persiani.

<sup>263</sup> Si veda, *infra*, il paragrafo riguardante l'opposizione polare Sparta/*hesychia* vs. Atene/*polypragmosyne*.

<sup>264</sup> Si veda Thuc. 6, 18, 6-7

<sup>265</sup> Si veda Thuc. 3, 38, 4-7

<sup>266</sup> Si veda Thuc. 6, 9, 3 nonché Thuc. 8, 96.

<sup>267</sup> Si veda Thuc. 4, 14, 3

vantaggio della loro mente, la quale pongono in cima alle loro priorità<sup>269</sup>; privilegiano l'aspettativa per il futuro rispetto ai vantaggi presenti; portano rapidamente a compimento le loro decisioni, compensando in breve tempo un eventuale fallimento (70, 5-7);

- il perseguimento senza sosta, da parte degli Ateniesi (70, 8), di conquiste sempre maggiori – in modo tale da trascorrere senza sosta la loro vita impegnati in prove e pericoli, con la conseguenza di non poter godere nemmeno di quello che hanno, in cerca sempre di nuovi guadagni<sup>270</sup>;
- gli Spartani si preoccupano essenzialmente non solo di non offendere gli altri ma anche di non subire danni quando ci si debba difendere (71, 1)<sup>271</sup> – un criterio che l'atteggiamento di Atene rende obsoleto e non più applicabile (71, 2): il nuovo e il mutevole (Atene), dunque, necessariamente prevale sul consuetudinario ed immutabile (Sparta; 71, 3);
- la necessità per Sparta di non contravvenire ai patti (la pace trentennale tra Atene e Sparta del 446/45), a cui si contrappone l'osservazione dei Corinzi per cui gli Spartani hanno il dovere di soccorrere chi è aggredito ed ha contratto alleanze altrettanto legittime (71, 5).

Si potrebbe dire che gli stessi Corinzi – pur nell'intento di convincere gli Spartani ad entrare in guerra – fanno un discorso che in gran parte si direbbe di *Realpolitik*, esaltando di fatto (seppur loro malgrado) i risultati e la potenza a cui sono giunti gli Ateniesi nel corso del V secolo – per lo meno a partire dalle riforme di Clistene, successive alla sconfitta dei Pisistratidi: sostanzialmente, dunque, gli Ateniesi hanno potuto introdurre molte più innovazioni che non gli Spartani e, di conseguenza, se fino ad allora “*per una città che resta tranquilla (come era Sparta) le usanze immutabili sono le migliori*”, la situazione presente non consentiva più agli Spartani di restarsene inerti<sup>272</sup>. Sembrerebbe, dunque, di potersi intravedere una sorta di intertestualità con la risposta che Ippia

---

<sup>268</sup> Gomme (1945 I, 230) interpreta questo dato in termini etici, vale a dire con il significato di non lasciarsi scoraggiare dalla sconfitta e saper ricavare anche dalla difficoltà un espediente positivo. A tal riguardo menziona Temistocle come la figura emblematica di questa qualità degli Ateniesi, nonché una simile caratterizzazione di Cleone nei Cavalieri (vv. 758-59) di Aristofane.

<sup>269</sup> In questo dato, Gomme (1945 I, 231) riconosce un dato importante di distinzione tra Ateniesi e Spartani (il cui eco, a mio avviso, possiamo ritrovare anche nel giudizio che tanto Platone – *Leg.* 625c-638b – quanto Aristotele – *Pol.* 1333b 11-35 – esprimono sulla legislazione di Licurgo, finalizzata esclusivamente a sviluppare il coraggio in battaglia) per cui, se Ateniesi e Spartani pongono entrambi il loro corpo al servizio dello stato, gli Spartani non pongono al servizio dello stato la mente allo stesso modo – reprimendo lo sviluppo della personalità individuale di ciascuno. Se Gomme rimanda a tal proposito ad alcuni dati del *logos epitaphios* di Pericle (2, 37, 1-2; 40, 2; 41, 1), una simile prospettiva a me sembra rispecchiata anche nell'emancipazione degli Ateniesi dai tiranni che vediamo espressa in Erodoto (Hdt. 5, 78).

<sup>270</sup> Come nota attentamente Gomme (1945 I, 231-32), questa affermazione dei Corinzi trova il proprio contraltare in alcuni passaggi dell'*Epitaffio* di Pericle (2, 38; 39; cfr. *supra*), ricordando che una simile opinione è espressa in Ar. *Av.* 978, 987 nonché in *Vesp.* 684-85 ed Eur. *Suppl.* 321-25, e rinviando anche all'ultimo discorso di Pericle (Thuc. 2, 60; 62-63). Gomme nota altresì come all'incirca queste stesse parole saranno pronunciate da Demostene (1, 14-15; 2, 23; 4, 5-7) in riferimento a Filippo il Macedone rispetto all'atteggiamento degli Ateniesi in quella circostanza. Ciò che a noi, invece, interessa è il fatto che questa stessa caratterizzazione – come vedremo in uno dei capitoli conclusivi di questa ricerca – è applicata tanto da Platone (*Leg.* 625c-638b) quanto da Aristotele (*Pol.* 1333b 11-35; cfr. *infra*) agli Spartani, la cui incapacità di godere misuratamente delle ricchezze e del potere acquisito dopo la guerra del Peloponneso li ha condotti al declino, in ragione della loro stessa costituzione ispirata allo sviluppo esclusivo del coraggio in guerra. In questa duplice critica che di Sparta fanno Platone e Aristotele, Noreen Humble (2002, 89-90) trova la conferma che tra le qualità che caratterizzavano l'atteggiamento degli Spartani non figurasse la *sōphrosynē*. Che questa critica mossa dai due filosofi debba, tuttavia, leggersi (come vedremo) in relazione alla situazione socio-economica di Sparta coeva ai due autori è dimostrato dal modo stesso in cui i Corinzi proseguono il loro discorso, per cui in una città che pratici l'*hesychia*, le consuetudini sono eccellenti quando sono immutabili.

<sup>271</sup> Si veda Gomme (1945 I, 232).

<sup>272</sup> Si veda, a riguardo, anche Demont (1990 [2009], 208-09).

diede al corinzio Socle circa settant'anni prima (Hdt. 5, 93, 1; cfr. *infra*) – dopo che questi aveva pregato gli Spartani di non schierarsi al fianco dei Pisistratidi contro gli Alcmeonidi.

Seppur allo scopo di convincere, invece, gli Spartani a rinunciare ad intraprendere una guerra con Atene, sostanzialmente gli ambasciatori Ateniesi (**Thuc. 1, 73-78**) sottolineano essenzialmente le medesime qualità e risorse riconosciute loro dai Corinzi (nonché da Archidamo stesso), nondimeno accompagnando alla menzione di ciascuna i costi e le fatiche affrontati per poterla conquistare, e di conseguenza:

- la legittimità delle conquiste conseguite da Atene (e pertanto l'infondatezza delle accuse ad essa rivolte – in considerazione dell'arbitrio stesso con cui i convenuti pretendono di farsi giudici delle azioni degli Ateniesi), per cui Atene merita rispetto (73, 1);
- l'irrelevanza dei fatti del passato remoto (73, 2), per i quali ai discorsi (ἄκοαὶ μᾶλλον λόγων) non può seguire il riscontro della testimonianza autoptica (ὄψις)<sup>273</sup>;
- un riferimento al valore militare e alla potenza di Atene – chiamando in causa il suo contributo determinante in occasione delle guerre Persiane, non soltanto a Maratona (per cui si veda anche Hdt. 7, 139) – nel quale sembra ravvisarsi tanto una rivendicazione dei propri meriti nei confronti della Grecia, quanto un velato cenno intimidatorio nei confronti di Sparta<sup>274</sup> (73, 2-4) – la quale è invitata alla ponderazione nel decidere;
- il destino dei Greci è posto nelle navi (74, 1) – e il primato ateniese in tal senso risiede nel maggior numero di navi, nel primato della propria strategia (viene ricordato, in particolare, il ruolo determinante di Temistocle; cfr. anche, *infra*, Thuc. 1, 90-93; 135-38) e nel loro stesso ardore;

---

<sup>273</sup> Gomme (1945 I, 234) si chiede se Tucidide non avesse in mente Hdt. 9, 27, 2-4. Rispetto a questa selezione tra passato remoto e passato prossimo del quale soltanto si può avere testimonianza diretta, è altrettanto interessante osservare ciò che Tucidide stesso sceglie di omettere nella propria opera – relativamente, invece, ai fatti della *Pentekontetia*. Come nota Gomme (1945 I, 25-29; 361-413), se da un lato potremmo dire che Tucidide sceglie di parlare soltanto di dati che hanno un rapporto più o meno diretto con i vari aspetti della guerra – il tema centrale della sua opera – per cui, ad esempio, salvo che nell'Epitaffio di Pericle, non troviamo molti riferimenti alla cultura di Atene, d'altra parte nel suo racconto troviamo anche omissioni di un certo peso (le quali Gomme classifica nel novero della politica estera; dell'organizzazione della Lega di Delo; della storia interna di Atene). È il caso, ad esempio, della spedizione di Leotychida contro gli Alevadi di Tessaglia (cfr. Hdt. 6, 72); la condanna e l'esilio di Pleistoanatte e di Cleandrida; il tentativo di Atene – su proposta di Pericle – di convocare un congresso panellenico; le fondazioni delle colonie di Turi e Amphipolis. In particolare, poi, non viene fatta alcuna menzione del trasferimento del tesoro della Lega da Delo ad Atene (che segna il passaggio ad una vera e propria *arkhé* da parte di Atene sui propri alleati), né viene detto alcunché sul ruolo delle cleruchie nel controllo della Lega da parte di Atene, o dell'interferenza di Atene negli affari interni degli alleati (in tal senso gli Ateniesi non dovevano distinguersi molto da Sparta – la quale manteneva il controllo sui propri alleati favorendo regimi oligarchici - Thuc. 1, 18-19 – o che, successivamente, installerà nelle città sotto il suo controllo i propri armosti). Così per la storia interna di Atene, Gomme nota come non si faccia alcuna menzione della rivalità tra Aristide e Temistocle, o tra Cimone e Pericle, o tra Pericle e Tucidide di Melesia; così come non si fa menzione della crescita del potere degli strateghi, o dell'influenza della *boulé* dei 500, della legge sulla cittadinanza del 451-50 – tutti elementi che condurranno Atene alle condizioni con cui affronterà la guerra.

<sup>274</sup> Gomme (1945 I, 253-54) solleva la possibilità di un tono in generale apparentemente provocatorio di questo discorso (e. g. con il riferimento alle notevoli conquiste di Atene – quasi un avvertimento a Sparta; il rimprovero a Sparta di non aver condotto fino in fondo (nel caso di Maratona) la guerra contro i Persiani, ecc.), quasi a voler spingere gli Spartani a dichiarare guerra – una provocazione nella quale, in effetti, Stenelaida sarebbe caduto e dalla quale, al contrario, Archidamo cercherà di mettere in guardia. Tuttavia, il modo in cui il discorso si conclude, fa pensare piuttosto alla volontà degli Ateniesi di mettesse seriamente in guardia gli Spartani. Nondimeno, se ci fosse stata la guerra, per gli Ateniesi era tanto meglio che questa scoppiasse subito – in modo da cogliere il nemico impreparato. In tal senso gli argomenti addotti da Archidamo nel suo discorso risultano quanto mai significativi.

- il sacrificio della città e dei beni degli Ateniesi a vantaggio della causa comune (74, 2; in tal senso gli Ateniesi riprendono l'argomento dei Corinzi a proposito della prontezza con cui abbandonano il proprio territorio, a differenza di quanto facevano gli Spartani; la ragione, tuttavia, non è più la prospettiva del guadagno, quanto la nobile difesa della causa comune ellenica – con implicito rimprovero a Sparta che, nonostante il suo ruolo di difenditrice della Grecia, spesso – come a Maratona – era rimasta inattiva);
- l'impero ateniese come ricompensa per il proprio contributo alla libertà dei Greci, in seguito al quale intorno ad Atene si sono concentrati molti alleati senza che gli Ateniesi li costringessero con la violenza (75, 1-2);
- timore (δέος), onore (τιμή) e utilità (ὄφελία) quali criteri con cui gli Ateniesi hanno condotto la loro politica imperialistica (in tal senso, gli Ateniesi giustificano anche gli episodi in cui sono ricorsi alla forza – affermando che gli stessi Spartani vi avrebbero fatto ricorso qualora fosse giunta loro una minaccia da uno dei propri alleati; 76, 1-2);
- sulla giustizia prevale sempre il guadagno (il debole è tenuto sotto controllo dal più forte; 76, 2): in quest'ultima nota c'è un'allusione velata ad una certa ipocrisia da parte degli Spartani, i quali pretendono di voler agire secondo giustizia;
- fama degli Ateniesi di essere amanti dei processi – dovuta ai processi commerciali che gli Ateniesi hanno intentato contro gli alleati (ἐν ταῖς ξυμβολαίαις πρὸς τοὺς ξυμμάχους δίκαις, 77, 1)<sup>275</sup>. L'odio degli alleati nei confronti degli Ateniesi scaturisce dal fatto che gli Ateniesi li hanno abituati a trattarli come pari (e pertanto non sono disposti ad accettare nemmeno la minima privazione, percepita come una prepotenza molto di più che se gli Ateniesi li avessero costretti ad una condizione di effettiva sottomissione<sup>276</sup>; 77, 2-4);
- invito agli Spartani – di senso contrario a quello dei Corinzi – a prendersi molto tempo per deliberare (78, 1) e a non gettarsi in una guerra in modo sconsiderato (si ricordino le parole dei Corinzi a proposito degli Ateniesi: Thuc. 1, 70, 3);
- spauracchio di una guerra che si prolunghi per molti anni e dall'esito incerto (78, 2).

### **3.3.1. Le differenti prassi funerarie ad Atene e a Sparta.**

#### 3.3.1.1. La prassi funeraria ad Atene e a Sparta nel V secolo.

Prendendo in esame – come ci eravamo proposti di fare – i particolari della cerimonia funebre riservata dagli Ateniesi ai caduti in battaglia in Thuc. 2, 34, in particolare notiamo:

- la cerimonia funebre che si svolge secondo l'usanza tradizionale (τῷ πατρίῳ νόμῳ χρώμενοι)<sup>277</sup>;

<sup>275</sup> In proposito, Gomme (1945 I, 237-44) rileva il silenzio dell'oratore riguardo al controllo che Atene aveva sui processi politici – per supportare gli amici degli Ateniesi nelle altre città ed eliminarne i nemici.

<sup>276</sup> Cosa che, invece, accade presso τοῖς καὶ ἄλλοθί που ἀρχὴν ἔχουσι (77, 2, con riferimento ai Persiani stessi o agli Sciti, come rileva Gomme 1945 I, 244).

<sup>277</sup> L'uso si seppellire le spoglie dei caduti in una tomba comune presso la città, in realtà, deve essersi affermato soltanto successivamente alle Guerre persiane (presumibilmente nel 465-64, dopo il disastro di Drabesco, Thuc. 1, 100, 3; cfr. Gomme II, 94). In precedenza, i caduti venivano sepolti sul campo di battaglia, come accadde alle Termopili (Hdt. 7, 228), a Salamina (I. G. i.<sup>2</sup> 927), a Platea (Hdt. 9, 85) e nel caso degli Spartani caduti ad Atene nel 510 – nella spedizione contro i Pisistratidi (Hdt. 5, 63, 4). Si veda anche Fantasia (2003, 363-64).

- l'esposizione delle ossa dei caduti in una tenda, tre giorni prima della cerimonia funebre – in modo da dare la possibilità ai parenti di portare ai defunti le offerte che desiderano (ἐπιφέρει τῷ αὐτοῦ ἕκαστος ἢν τι βούληται);
- il corteo funebre (ἐπειδὴν δὲ ἡ ἔκφορὰ ἦ) che prevede un'unica bara di cipresso per ciascuna tribù (λάρνακας κυπαρισσίνας ... φυλῆς ἑκάστης μίαν) – con dentro le ossa di tutti i caduti che a quella tribù appartengono – trasportata da un carro;
- una lettiga vuota in luogo delle spoglie dei dispersi (μία δὲ κλίνη κενὴ φέρεται ἔστρωμένη τῶν ἀφανῶν);
- la possibilità per chiunque lo voglia (sia cittadini sia stranieri) di unirsi al corteo funebre (ξυνεκφέρει) e il permesso per le donne parenti del defunto (γυναῖκες ... αἰ προσήκουσαι) di innalzare i lamenti presso il luogo di sepoltura (ἐπὶ τὸν τάφον ὀλοφυρόμεναι)<sup>278</sup>;
- una tomba (σῆμα) che adesso si caratterizza essenzialmente per essere pubblica (δημόσιον) – situata nel luogo che Tucidide definisce il più bel sobborgo della città (ἐπὶ τοῦ καλλίστου προαστείου τῆς πόλεως)<sup>279</sup> – come era divenuta prassi regolare nel caso dei caduti in battaglia (αἰεὶ ἐν αὐτῷ θάπτουσι τοὺς ἐκ τῶν πολέμων);
- l'usanza – come è chiaro – che al lamento dei familiari si sostituisca l'elogio in forma pubblica pronunciato da un personaggio illustre della città.

Se è vero che uno dei termini caratterizzanti l'ordinamento democratico ateniese è *isegoria* (una nozione che – sia detto molto brevemente – rimanda alla facoltà da parte di ciascun cittadino di esprimersi in modo egualitario a tutti gli altri nel dibattito politico della propria città), ecco che la pratica dell'elogio funebre del caduto per il bene della patria – pronunciato, come specifica Tucidide, dalla voce di un cittadino illustre (vale a dire, un cittadino che ha già dato ampiamente prova di quei valori civili e culturali su cui la stessa società poggia), assume una funzione sociale e

---

<sup>278</sup> A riguardo, si veda, in particolare Alexiou 1974 (2002).

<sup>279</sup> Si è ritenuto che si trattasse della parte del *Ceramico* presso il *Dipylon*, la porta principale di Atene. In anni recenti, N. T. Arrington (2010, 499-539), ha ritenuto più corretta la testimonianza, tra gli altri, di Cicerone (*Fin.* 5, 1-5) e Pausania (1, 29, 2-16) che collocavano il *demosion sema* lungo una via che conduceva dalla città all'Accademia. Capire la collocazione di questo cimitero pubblico ha per Arrington delle implicazioni essenziali riguardanti il modo in cui la relazione tra lo spazio urbano e i culti funerari (e dunque il passato della città stessa; il tempo della città, potremmo dire) era percepita.

Arrington colloca, dunque, il *demosion sema* nella zona della nuova via dell'Accademia, ma non troppo vicino ad essa, nel luogo in cui in precedenza erano stati seppelliti i Tirannicidi e lo stesso Clistene (Paus. 1, 29, 6; 15) – motivo stesso per cui si dovette scegliere il luogo per farne il cimitero pubblico, del quale le tombe appena menzionate costituirono il nucleo più antico. In particolare, dunque, si volevano enfatizzare il più possibile le istanze della nuova democrazia nascente rispetto ai precedenti valori aristocratici espressi nelle tombe del vicino cimitero aristocratico ad est. Lo stesso *patrios nomos* a cui fa riferimento Tucidide circa i funerali deve essere stato fissato nel periodo successivo alle riforme di Clistene – individuando nel *demosion sema* un luogo adatto anche alla sepoltura dei caduti in battaglia per lo meno successivamente alle guerre Persiane. Quella intorno alla nuova via dell'Accademia, peraltro, era un'area priva di tombe di età arcaica – a differenza della zona vicina alla via antica per l'Accademia – il che rendeva la scelta di quel luogo particolarmente adatta per il nuovo *demosion sema* – il quale, nel corso del suo utilizzo accolse anche le spoglie di stranieri (cfr. Paus. 1, 29, 6-8; Lys. 2, 63, in cui si parla della tomba dei Lacedemoni caduti durante la guerra di Corinto).

Il cimitero pubblico di Atene, dunque, doveva seguire il percorso della via dell'Accademia dalla tomba dei Lacedemoni nel Ceramico fino all'entrata della stessa Accademia, e si connetteva con la strada sia concettualmente che topograficamente. La strada, infatti, era tale da poter accogliere folle numerose e su di essa si svolgevano annualmente molteplici manifestazioni solenni – cosicché assolveva a delle funzioni pubbliche ufficiali – e presumibilmente era presso di essa che veniva pronunciata l'orazione funebre ufficiale come questa di Pericle di cui ci occupiamo).

politica precisa quale è stata messa in evidenza da studi come quelli di N. Loraux (segnatamente Loraux 1981 [2006]).

Ciò emerge con maggiore evidenza se, occupandoci della prassi funeraria di Sparta nelle età successive – anche rispetto a ciò che deduciamo dalla legge soloniana sui funerali – notiamo innanzitutto con Nafissi (1991, 285-90) che anche a Sparta, in età classica, si ha una regolamentazione degli elementi di maggiore platealità ed emotività. Al lamento dei componenti il corteo funebre (segnatamente le donne) o alla intonazione del canto funebre (il *threnos*) si sostituisce lo sfilare silenzioso del corteo funebre, e allo stesso modo vengono fissate rigide norme a proposito delle dimensioni e dello sfarzo tanto del corteo funebre quanto della tomba (la quale doveva essere uguale per tutti) e del corredo funebre da seppellire con il defunto (coerentemente con ciò che avveniva anche altrove nel mondo greco)<sup>280</sup>. È proprio rispetto a questa pratica spartana del silenzio (per cui si veda anche l'atteggiamento dei fanciulli spartani al silenzio in Xen. *Lak. Pol.* 3, 4 e l'analisi di David 1999, nonché, in particolare l'analoga prescrizione del silenzio durante i funerali delle leggi sacre di Delfi e di Ioulis<sup>281</sup>) – come alternativa tanto all'espressione irrazionale del lutto rappresentata dal lamento quanto alla possibilità che il defunto ricevesse una lode individuale incongrua (o, se si vuole, non proporzionale a quella degli altri cittadini suoi *pari*) all'interno del *threnos* che gli veniva tributato<sup>282</sup> – che la pratica del discorso funebre in pubblico pronunciato ad Atene si pone in se stessa come la marca culturale distintiva più evidente<sup>283</sup> – e in generale pone la questione sostanziale, nel differenziare le due città, del ruolo che la pratica in se stessa della parola occupava nella vita pubblica e in quella quotidiana tanto degli Spartani quanto degli Ateniesi.

D'altra parte, allo scopo di comprendere il senso tanto delle leggi soloniane sui funerali ad Atene quanto delle norme affini fissate e osservate a Sparta per la stessa materia (e ricondotte nella memoria collettiva al legislatore Licurgo, al pari dell'intero ordinamento normativo della città), è necessario fare un passo indietro all'età arcaica (a cui le leggi di Solone e di Licurgo risalgono) per fissare alcune premesse essenziali di carattere tanto culturale quanto pratico (igienico-sanitario, potremmo dire) riguardanti la problematicità della presenza del defunto in relazione al suo gruppo sociale di riferimento (che si tratti dell'*oikos*, di un gruppo genetico più ampio come la fratria o la tribù, o dell'intera comunità cittadina). Tanto a Sparta quanto ad Atene, infatti, si avvertiva la stessa esigenza di stabilire delle norme relative agli aspetti pubblici della prassi funeraria, tali da inglobare un rituale di natura spiccatamente familiare entro il tessuto della città che andava progressivamente affrancandosi dalle forme di società e dagli assetti istituzionali su cui nei secoli precedenti si era basata l'egemonia delle famiglie aristocratiche.

---

<sup>280</sup> Si veda Heracl. *Lemb. Exc. Pol.* 373, 13 Dilts = Arist. fr. 611, 13 Rose; Plut. *Mor.* 238d.

<sup>281</sup> Rispettivamente, *CID* I 9 = Sokolowski *LSCG*, n. 77, 152-157 C e IG XII 5, 593 = Sokolowski *LSCG* n. 97.

<sup>282</sup> Si ricordino, a tal proposito, le testimonianze riguardanti il carattere lugubre del *nomos Trimeles* (presumibilmente, il modello per il *threnos* elegiaco), raccolte in Gentili-Prato PE II 1985, 10-13 e 42-45.

<sup>283</sup> Questo è vero anche in relazione al rapporto tra *logoi* ed *erga* nel discorso di Pericle (messo in evidenza poco sopra) – un dato che non è sfuggito nemmeno a David (1999, 118-19) ponendo peraltro un interessante parallelo tra il silenzio insegnato ai giovani spartani nel corso della loro educazione e quello al quale erano tenuti i novizi della scuola pitagorica. In merito a quest'ultimo nesso si era espresso già Gernet (1983 [1986], 95-97) a proposito della *sōphrosynē* in Platone e del giudizio che in tal senso Platone dà di Sparta.

### 3.3.1.2. Le leggi funerarie di Solone e di Licurgo.

Rispetto, dunque, al quadro – che, per la Sparta di età arcaica tenteremo di delineare essenzialmente grazie alla testimonianza di Tirteo – la situazione per Sparta e Atene nei secoli successivi – conformemente alle legislazioni rispettivamente di Licurgo e di Solone – appare alquanto mutata segnatamente:

- sia per ciò che riguarda la cerchia di individui a cui era riservata la partecipazione alla fase privata (*prothesis*) della cerimonia funebre;
- sia nella uniformità di comportamento da tenere nel momento in cui il rito funebre assumeva una dimensione pubblica (*ekphorà*).

In particolare, prendendo avvio dalla testimonianza plutarchea per ciascuna di queste due legislazioni notiamo, essenzialmente, che Solone (Plut. *Sol.* 21, 1, 5-7):

- vieta di parlare male dei morti (τὸν τεθνηκότα κακῶς ἀγορεύειν; 21, 1), motivando questo divieto in modo significativo in termini tanto religiosi (ὄσιον τοὺς μεθεστῶτας ἱεροῦς νομίζειν, “pio ritenere sacri i trapassati”) quanto proto-giuridici (δίκαιον ἀπέχεσθαι τῶν οὐχ ὑπαρχόντων, “giusto risparmiare chi non è più presente”) e sociali (πολιτικὸν ἀφαιρεῖν τῆς ἔχθρας τὸ αἰδίον, “civile cancellare il persistere in eterno dell’ostilità”) – allorché ciò che permesso e raccomandato dagli dei è anche corretto sul piano giuridico e conforme alla vita associata della città – confermando in tal modo la natura originariamente religiosa delle norme del diritto greco;
- limita il disordine e l’eccesso (τὸ ἄτακτον καὶ ἀκόλαστον) delle donne non solo nell’espressione del dolore durante le cerimonie funebri (τοῖς πένθεσι, essendo la forma femminile del lamento in queste cerimonie quella maggiormente connotata in termini di irrazionalità; cfr. 21, 7) ma anche nel contegno da tenere in pubblico (ταῖς ἐξόδοις) e nelle occasioni festive (ταῖς ἑορταῖς);
- limita l’entità dei beni da portare durante il corteo funebre e da deporre sulla tomba, e che avrebbero costituito il corredo funebre del defunto (in particolare, non più di tre indumenti da seppellire con il morto<sup>284</sup>, cibi e bevande non più costose di un obolo, un paniere di dimensioni non superiori ad un cubito);
- vieta la possibilità di muoversi di notte, a meno che il corteo non fosse preceduto da una fiaccola accesa;
- abolisce la prassi di lacerarsi, di percuotersi (ἀμυχὰς δὲ κοπτομένων) e di intonare il *threnos* (τὸ θρηνεῖν πεποιημένα)<sup>285</sup>, nonché di piangere un estraneo al proprio *oikos* (τὸ κωκύειν ἄλλον ἐν ταφαῖς ἑτέρων, 21, 6);
- vieta il sacrificio di buoi (ἐναγίζειν δὲ βοῦν) in onore del defunto;
- vieta di recarsi alle tombe di defunti estranei all’*oikos* se non in occasione del solo rito funebre (ἐπ’ ἀλλότρια μνήματα βαδίζειν χωρὶς ἐκκομιδῆς). Il lutto, dunque, è limitato agli individui (e, segnatamente, alle donne) che erano legate al defunto dal vincolo parentale diretto (*ankhisteia*).

<sup>284</sup> Come fa notare Josine Blok (2006, 214) sulla base di Cic. *De Leg.* 2, 60, verosimilmente doveva trattarsi questi dovevano essere l’*endyma*, l’*epiblêma* e lo *strôma* – gli indumenti in cui tradizionalmente fin da Omero il cadavere era avvolto e coperto in vista della cremazione o della sepoltura.

<sup>285</sup> Si vedano a riguardo anche le riflessioni di Alexiou (2002, 103) e di Blok (2006, 216).

Dal canto suo, Licurgo (Plut. *Lyc.* 27, 1-4<sup>286</sup>; *Mor.* 238d<sup>287</sup>):

- non solo permette di seppellire i defunti entro lo spazio urbano (ἐν τῇ πόλει) ma ammette anche che vi siano sepolcri vicino ai templi (πλησίον ἔχειν τὰ μνήματα τῶν ἱερῶν; 27, 1; *Mor.* 238d 3-6) – allo scopo di abituare i giovani alla vista delle tombe così da eliminare ogni forma di timore o inquietudine legati al pericolo della contaminazione (ὡς μαιίνοντα τοὺς ἀψαμένους νεκροῦ σώματος) o, in generale, agli aspetti perturbanti della morte (μὴ ταράττεσθαι μηδ' ὀρρωδεῖν τὸν θάνατον);
- vietò il seppellimento di qualsiasi forma di corredo funebre assieme al cadavere (συνθάπτειν οὐδὲν εἶασεν; 27, 2), prescrivendo che esso fosse seppellito in una veste di porpora e adornato di ramoscelli di olivo (ἐν φοινικίδι καὶ φύλλοις ἐλαίας; cfr. *etiam Mor.* 238d 7-9);
- permise di iscrivere il nome del defunto sulla stele soltanto nei casi di caduti in battaglia o di donne morte di parto (πλὴν ἀνδρὸς ἐν πολέμῳ καὶ γυναικὸς [τῶν] λεχοῦς ἀποθανόντων; 27, 3; *Mor.* 238d 9-11)<sup>288</sup>;
- limitò il tempo del lutto a undici giorni, prescrivendo che la fine del lutto fosse sugellata con un sacrificio a Demetra (τῇ δὲ δωδεκάτῃ θύσαντας ἔδει Δήμητρι λύειν τὸ πάθος; 27, 4)<sup>289</sup>;

<sup>286</sup> **Plut. *Lyc.* 27, 1-4:** Καὶ μὴν καὶ τὰ περὶ τὰς ταφὰς ἄριστα διεκόσμησεν αὐτοῖς. πρῶτον μὲν γὰρ ἀνελὼν δεισιδαιμονίαν ἅπασαν ἐν τῇ πόλει θάπτειν τοὺς νεκροὺς, καὶ πλησίον ἔχειν τὰ μνήματα τῶν ἱερῶν οὐκ ἐκώλυσε, συντρόφους ποιῶν ταῖς τοιαύταις ὕψει καὶ συνήθεις τοὺς νέους, ὥστε μὴ ταράττεσθαι μηδ' ὀρρωδεῖν τὸν θάνατον ὡς μαιίνοντα τοὺς ἀψαμένους νεκροῦ σώματος ἢ διὰ τάφων διελθόντας. ἔπειτα συνθάπτειν οὐδὲν εἶασεν, ἀλλὰ ἐν φοινικίδι καὶ φύλλοις ἐλαίας θέντες τὸ σῶμα περιέστελλον. ἐπιγράψαι δὲ τοῦνομα θάψαντας οὐκ ἐξῆν τοῦ νεκροῦ, πλὴν ἀνδρὸς ἐν πολέμῳ καὶ γυναικὸς τῶν ἱερῶν ἀποθανόντων. χρόνον δὲ πένθους ὀλίγον προσώρισεν, ἡμέρας ἔνδεκα: τῇ δὲ δωδεκάτῃ θύσαντας ἔδει Δήμητρι λύειν τὸ πάθος.

<sup>287</sup> **Plut. *Mor.* 238d:** Τῶν δὲ ταφῶν ἀνεῖλε τὴν δεισιδαιμονίαν ἅπασαν ὁ Λυκούργος, ἐν τῇ πόλει θάπτειν τοὺς νεκροὺς καὶ πλησίον ἔχειν τὰ μνημεῖα τῶν ἱερῶν συγχωρήσας. περιεῖλε δὲ καὶ τοὺς μiasμούς, συνθάπτειν δ' οὐδὲν ἐπέτρεψεν, ἀλλ' ἐν φοινικίδι καὶ φύλλοις ἐλαίας θέντας τὸ σῶμα περιστέλλειν κατ' ἴσον ἅπαντας. ἀνεῖλε καὶ τὰς ἐπιγραφὰς τὰς ἐπὶ τῶν μνημείων, πλὴν τῶν ἐν πολέμῳ τελευτησάντων, καὶ τὰ πένθη καὶ τοὺς ὄδυρμούς. Ἀποδημεῖν δ' οὐκ ἐξῆν αὐτοῖς, ἵνα μὴ ξενικῶν ἐθῶν καὶ βίων ἀπαιδεύτων μετὰσχῶσι.

<sup>288</sup> La lezione dei manoscritti è γυναικὸς τῶν ἱερῶν ἀποθανόντων, il che fa pensare a sacerdotesse morte nell'esercizio delle loro funzioni (è l'interpretazione preferita, e. g., da D'Agostino 1996, 443-44). Si veda anche Richer 1994, 52-54, il quale ritiene fuorviante parlare di sacerdotesse – e semmai necessario specificare la natura dei sacerdoti antichi – e parla piuttosto di donne che si trovavano in una certa condizione particolare, e non di uno status giuridico dato. Tuttavia nelle epigrafi sepolcrali laconiche di cui disponiamo (delle quali alcune sono trattate da Hodkinson 2000, 260-62) i termini ἐν πολέμῳ e λεχώ sono ampiamente attestati, il che ha indotto K. Latte ad emendare. Lo stesso Richer (*ibidem*), peraltro, che pure è propenso a non emendare, ricorda l'osservazione di Vernant (1968 [1999], 19-20), per cui *le mariage est à la fille ce que la guerre est au garçon*. L'emendamento, oggi, è generalmente accettato (tra gli altri, anche da Parker 1989, 150). Si vedano Piccirilli (in Manfredini-Piccirilli 1980 [2010], 276), nonché Nafissi (1991, 295 e n. 77) e, di recente, Brulé-Piolot (2004, 165-66), i quali ritengono che Plutarco parlasse effettivamente di sacerdotesse, ma che ciò fosse coerente con una pratica dei suoi tempi – e non con la prassi del V secolo. Effettivamente, la possibilità che la lezione tradita possa essere corretta – e che Plutarco parlasse di donne che adempivano ad un qualche ufficio sacro – è confortata dal parallelo delle distinte tombe degli Spartani caduti a Platea (Hdt. 9, 85), una della quali fu riservata a ἱρέας (sacerdoti). Si tratta, tuttavia, anche in questo caso di una lezione messa in discussione da una parte degli editori (cfr. *infra*).

<sup>289</sup> Il sacrificio a Demetra a sanzione della fine dei giorni di lutto è un dato che non va trascurato, anche nella prospettiva in cui le stesse riforme funerarie licurghee implicavano degli elementi, per così dire, di “profilassi” della città nei confronti della contaminazione. Questa – va, tuttavia, specificato – nella prospettiva licurghea doveva coinvolgere esclusivamente i componenti dell'*oikos* che materialmente erano coinvolti nel lutto (e quindi nella contaminazione che di necessità la morte comportava), senza che ciò comportasse (lo abbiamo visto) una

A proposito della testimonianza di Plutarco su Solone – stando anche al commento di Piccirilli (in Manfredini-Piccirilli 1977 [2011], 234-37) – se alcune prescrizioni come quelle relative al divieto di parlare male dei defunti (evitando così, ad esempio, di alimentare e dar seguito a rivalità e ostilità di natura particolaristica tra le varie famiglie aristocratiche) o alla natura e all'entità del corredo funebre o dei sacrifici in onore del defunto (arginando la possibilità che il corteo funebre potesse essere occasione di una esibizione di lusso sfrenato – tale da costituire per le famiglie più facoltose e influenti anche uno strumento di riaffermazione del proprio prestigio) possono interpretarsi effettivamente quali limitazioni imposte alle precedenti forme aristocratiche del potere<sup>290</sup>, le restrizioni particolari imposte alle manifestazioni di cordoglio riservate alle donne durante la traslazione del cadavere attraverso lo spazio pubblico del politico sono indizio di qualcosa di diverso, che in termini sintetici potremmo definire come una rivendicazione della dimensione pubblica dei riti funebri da parte del maschile (*culturale*, *razionale*, *politico*) a detrimento del femminile (*naturale*, *irrazionale*, *familiare*).

Detto in termini molto generali, effettivamente, è proprio il femminile ad incarnare nella cultura greca il dato del naturale che – nelle sue varie declinazioni – è sottoposto ad un processo di acculturazione in seguito alla sua unione con il maschile (basti pensare alla dipendenza della donna sul piano giuridico dalla tutela di un soggetto maschile o alla stessa formula con cui il padre dava in sposa la propria figlia – μαρτύρων ἐναντίον σοι τήνδ' ἐγὼ δίδωμ' ἔχειν || γνησίων παίδων ἐπ' ἄρῳ; Men. *Sam.* 726-27 – ove troviamo l'implicita connotazione della donna come un campo su cui si esercita l'azione culturale della aratura da parte dell'uomo), e che proprio nella dimensione privata (familiare) trova la massima espressione in opposizione alla dimensione pubblica (politica) – una opposizione che a livello religioso è espressa dalla polarità *Hestia/Hermes*<sup>291</sup>.

Ebbene, rispetto all'ideologia funeraria oggetto di queste pagine – come notava, peraltro, lo stesso Vernant nell'introdurre la raccolta di studi dedicata a *La mort, les morts dans les sociétés anciennes* (Gnoli-Vernant [edd.] 1982 [1990], 6-7)<sup>292</sup> – se è vero che ciascun gruppo umano pensa se stesso come un nucleo culturalmente organizzato (grazie anche al costituirsi di una memoria collettiva – un passato comune condiviso), eventi naturali come la morte costituiscono il motivo di una crisi profonda di questa immagine culturale che il gruppo forma di sé – e che in qualche modo ha necessità di ripristinare (in tal senso Vernant parla della ideologia funeraria come *acculturazione*

---

contaminazione che dalle sepolture poteva propagarsi alla città. Ad ogni modo, per una possibile relazione tra la funzione che il sacrificio a Demetra poteva avere nel regolamento funerario elaborato da Licurgo a Sparta e il ruolo che tradizionalmente viene attribuito al cretese Epimenide nell'elaborazione delle leggi funerarie di Solone ad Atene, si veda il contributo di Amedeo Visconti su Epimenide *Bouzyges* (Visconti 2001), nonché quello di Marcello Lupi su Epimenide a Sparta (Lupi 2001) il quale, tuttavia, esclude che Epimenide abbia esercitato a Sparta una funzione politica analoga a quella che gli viene attribuita per il caso di Atene.

<sup>290</sup> Si veda, a riguardo, D'Agostino (1996, 442-44; 466-67). Va notato con Blok 2016, tuttavia, che Solone – pur ponendo dei limiti all'entità del corredo funebre e degli oggetti portati nel corteo – non pone alcun limite al valore e al pregio di suddetti oggetti.

<sup>291</sup> Per una riflessione organica su questi aspetti del pensiero greco rimando a Vernant (1963 [2001], 147-200). A proposito delle implicazioni simboliche legate alla gestazione del nascituro nell'utero materno, si vedano anche Vernant (in Detienne-Vernant [edd.] 1979 [1982], 62-66) nonché Cerchiai (1984, 56-57).

<sup>292</sup> La pubblicazione raccoglie i contributi presentati in un Colloquio dedicato al tema dell'ideologia funeraria nel mondo antico tenutosi ad Ischia del 1981, e scaturito dalla collaborazione tra il Centre de Recherches Comparées sur les Sociétés Anciennes di Parigi e l'Istituto Universitario Orientale di Napoli, organizzato dallo stesso Vernant e da Gerardo Gnoli.

della morte)<sup>293</sup>. A monte di questi, tuttavia, vi è il fatto che la contaminazione legata agli eventi determinanti della vita umana (e. g. la decomposizione del cadavere e il sanguinamento della puerpera; in entrambi sembrerebbe l'elemento del sangue quello più problematico) costituisce, appunto, una violazione dell'immagine culturale individuale (essa stessa, nel pensiero greco, alla base anche della personificazione in termini ideali del divino), in quanto la nascita e la morte – momenti di passaggio, che comportano una particolare fragilità per la stessa persona umana – rappresentano incursioni di dati di *natura* nella vita socialmente ordinata, le quali accomunano quella umana alla condizione bestiale<sup>294</sup>. È, in effetti, proprio nel compianto delle donne del gruppo familiare – caratterizzato da grida che non si articolano in parola e da pratiche (lacerazione del viso, imbruttimento e insozzamento della persona) volte ad assimilare la figura del vivo a quella del defunto<sup>295</sup> – che si esprime in modo particolare la crisi che la morte di un individuo provoca nel suo gruppo di riferimento, o se si vuole il *disordine* che il dato *naturale* della morte provoca nel gruppo stesso *culturalmente ordinato*<sup>296</sup>.

Coerenti con un'interpretazione di questo genere sono, appunto, le considerazioni che in anni più recenti, Josine Blok (2006, 197-247) ha espresso sulle prescrizioni di Solone circa i funerali<sup>297</sup>, analizzando le fonti giuridiche testuali (letterarie ed epigrafiche)<sup>298</sup> nonché quelle archeologiche ed

---

<sup>293</sup> Si vedano, a riguardo, le analoghe riflessioni di D'Agostino (1996, 435-39) che costituiscono la premessa per la sua disamina delle testimonianze archeologiche sulle pratiche funerarie della società dei Greci nell'intero arco temporale dall'età del Ferro a quella ellenistica. Una simile riflessione, d'altra parte, era già stata formulata da D'Agostino una quindicina di anni prima (D'Agostino-Schnapp 1982 [1990]), nel Colloquio di Ischia dedicato al tema.

<sup>294</sup> Ad esempio, la nascita o la morte in un tempio sono sacrileghe (IG II<sup>2</sup> 1035, 10), e anche un luogo geografico che acquisisce particolare valore culturale, come l'isola di Delo, deve essere esente da ogni sporcizia che i processi naturali comportano (Thuc. 3, 104, 1-2). Istituzioni culturali come quella del lutto e delle procedure funebri da un lato – al cui interno ad un momento negativo di contaminazione (la morte stessa e la ritualizzazione del lamento con il conseguente insozzamento della figura di chi vi prende parte; nonché la contaminazione oggettiva l'intero *oikos* e chiunque entrasse in contatto con esso) segue un momento positivo di purificazione con dispositivi di cosmesi del cadavere (lavato, unto, incoronato, rivestito di indumenti puliti e deposto su una bara cosparsa di foglie e rami) preparatori al seppellimento, successivamente al quale soltanto può aversi la purificazione per il gruppo che vi è stato a contatto – e, d'altra parte, i riti di integrazione nel gruppo sociale a cui viene sottoposto il neonato (ad esempio gli *Amphidromia*) rappresentano precisamente la ritualizzazione di questo ordine compromesso dalla *natura* e ripristinato dalla *cultura*. Così per la partoriente, la purificazione può avere inizio soltanto dopo dieci giorni dal parto (periodo in cui la donna continua a sanguinare). Va, d'altra parte, notato – su di un piano religioso – che il negare la sepoltura ad un morto rappresenta una delle forme più gravi di *hybris* (quale rottura di un equilibrio): il cadavere insepolto rappresenta un'anomalia sia perché non fa più parte della comunità dei vivi (ed è oggetto di contaminazione anche per la sfera degli dei olimpi) sia perché non è ancora entrato a pieno titolo in quella dei morti (degli dei ctoni che, in tal senso, restano inappagati). Questo già da Omero, per cui si vedano e. g. Hom. *Il.* 22, 358; *Od.* 11, 73. Il ritenere "sacri" i trapassati (come si prescrive in Plut. *Sol.* 21, 1) vuol dire appunto questo: affrancare definitivamente il defunto dalla dimensione umana per relegarlo entro il dominio del divino.

<sup>295</sup> Tra i molti studi che si sono occupati della questione rimando, in particolare, alle pagine che vi ha dedicato Robert Parker (Parker 1983, segnatamente le pp. 32-66 *passim*) nel trattare la nozione di purezza e di contaminazione nel pensiero dei Greci, nonché allo studio ormai capitale di Ernesto De Martino sul lamento (1958 [2000], segnatamente le pp. 15-54 e 178-213) e il più recente studio di Alexiou 1974 (2002).

<sup>296</sup> È esattamente in tal senso che si pronunciano testimonianze come Luciano. *De luctu* 19, nonché Plat. *Resp.* 395 d-e; *Leg.* 959b-960a. In particolare le due testimonianze di Platone costituiscono motivo di interesse in quanto – come vedremo – possiamo ritenere queste due opere di Platone (assieme ad altre opere affini che possiamo rubricare sotto la denominazione di *politeiai* - quali sono la *Lakedaimonion Politeia* di Senofonte o la *Athenaion Politeia* e la *Politika* [*Ta Politika*] di Aristotele) quali espressioni di una prima riflessione consuntiva sull'esperienza greca della *polis*, la quale subisce un momento determinante di crisi in seguito alla guerra del Peloponneso.

<sup>297</sup> Collocandosi, peraltro, nell'alveo interpretativo di studi come quelli di Ian Morris o di Christiane Sourvinou-Inwood.

<sup>298</sup> In particolare, Josine Blok si basa su Ps-Demosth. 43.62; 20, 104; Plut. *Sol.* 21, 1-2; Cic. *De Leg.* 2, 59-60, 63-66; Plut. *Sol.* 12, 7-9; il regolamento della fratria dei Labyadai a Delfi (*CID* I 9 = Sokolowski *LSCG*, n. 77, 152-157 C); la legge funeraria di Ioulis a Ceo (IG XII 5, 593 = Sokolowski *LSCG* no. 97); la legge di Gortina sui funerali (*ICret* IV, 46B); *ICret* IV, 76.

iconografiche in un arco di circa tre secoli (dall'epoca delle riforme soloniane agli anni in cui vive Demostene) che su quelle prescrizioni si sono conformate o che sono coerenti con esse (è il caso e. g. del regolamento della fratria dei Labyadai a Delfi<sup>299</sup> o della legge funeraria di Ioulis a Ceo<sup>300</sup> – entrambe successive all'epoca di Solone). Dall'analisi di queste fonti (in cui troviamo, e. g., in aggiunta a quanto testimoniato da Plutarco, la prescrizione di esporre il cadavere all'interno della casa o di traslare feretro presso il luogo di sepoltura prima dell'alba; Ps-Demosth. 43.62), Josine Blok ritiene che essenzialmente lo scopo principale della legislazione soloniana in materia non fosse quello di limitare l'ostentazione del lusso da parte delle famiglie più potenti (la quale semmai si ha a partire dal IV secolo), bensì di ridurre il più possibile, nel contesto degli spazi pubblici, l'entità della contaminazione che la presenza del morto nella comunità dei vivi poteva comportare<sup>301</sup> (ciò è coerente anche con la prescrizione secondo cui, escluse le donne della famiglia, nessuna donna che avesse meno di sessant'anni potesse avvicinarsi al cadavere; Ps-Demosth. 43.62 – essendo la donna, come abbiamo visto, il veicolo principale dei dati di natura nella società).

Nell'esaminare questa serie di dati, peraltro, non dobbiamo dimenticare che Solone si avvale anche della guida del cretese Epimenide (cfr. Plut. *Sol.* 12, 7-9; è in questo senso che deve essere letta anche l'affinità delle prescrizioni soloniane con alcune norme in vigore a Creta ricordate da Blok – e. g. *ICret IV*, 46B e *ICret IV*, 76 – con particolare riferimento alla contaminazione che il cadavere procurava, la quale richiedeva che si evitasse che il corteo funebre transitasse sulla terra di un'altra persona e che dopo la traslazione al luogo di sepoltura i partecipanti al funerale adottassero misure adeguate di purificazione)<sup>302</sup>. Attraverso l'osservazione dei mutamenti nelle pratiche funerarie all'interno della società greca, via via che le *poleis* vanno (auto)definendosi come entità socio-

<sup>299</sup> Si veda, a riguardo, Frisone 2000, 103-27

<sup>300</sup> Cfr. Frisone 2000, 57-103

<sup>301</sup> Cfr. Frisone 2000, 15-23. Altrettanto importante è il decreto di Taso relativo agli onori funebri per i caduti per la patria (n. 141 Pouilloux: J. Pouilloux. *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos I. De la fondation de la cité à 196 avant J.-C.* Paris 1954, 371-78; per cui si veda anche Frisone 2000, 127-39). Per questa iscrizione è stata proposta da Pouilloux una datazione tra il 360 e il 340 a. C. In essa, in particolare, si prescrive all'*agoranomo*, nel giorno del funerale collettivo per i caduti, di impedire qualcosa che non è per noi meglio specificato – in ragione di una lacuna – ma si fa altresì esplicito divieto di cerimonie funebri private: un divieto la cui trasgressione comporta da un lato una colpa religiosa e, d'altra parte, comporta la sanzione dei magistrati di competenza – in particolare i *gynaikonomoi*, gli *archontes* e i *polemarchoi*. Si prescrive altresì che i *polemarchoi* e il *grammateus* iscrivano i nomi dei caduti (con l'indicazione del nome del padre) nella lista degli *Agathoi* – ai quali periodicamente la città avrebbe dedicato sacrifici, ammettendo ad essi anche i padri e i figli di costoro. Vediamo, dunque, partendo da queste ultime prescrizioni, che di fatto la città si appropria anche di quelle cerimonie periodiche presso le tombe che nelle età precedenti si collocavano nella dimensione privata, ad esempio, delle famiglie aristocratiche. Altresì interessante – in relazione al divieto delle cerimonie funebri private (in cui verosimilmente si alludeva anche alla pratica del lamento) – la menzione dei *gynaikonomoi* i quali tuttavia, secondo Frisone (2000, 132; sulla base di Plut. *Sol.* 21, 7), dovevano esercitare il loro controllo anche sulle manifestazioni di cordoglio da parte dei maschi.

<sup>302</sup> Sulla permanenza di Epimenide ad Atene, si veda, piuttosto di recente, Federico 2001. Tra le diverse questioni sollevate dal contributo di Federico – al di là, ad esempio, delle molteplici strumentalizzazioni e appropriazioni, nonché delle alterne fortune, che la figura di Epimenide ha subito nelle città della Grecia (e in particolare ad Atene nei differenti periodi della sua storia politica) – quella essenziale ai nostri scopi è proprio definire i termini della figura di Epimenide come purificatore, e il rapporto di questa *katharsis* con lo spirito delle riforme soloniane. È, forse, questa la strada per cogliere un nesso opportuno tra gli aspetti più propriamente suntuari e quelli altrettanto tipicamente catartici (sui quali, in particolare, ci siamo soffermati) della legislazione di Solone – nel contesto della più generale opera di pacificazione della società (Arist. *Ath. Pol.* 12; Plut. *Sol.* 14, 3) che essa comportò. Non dimentichiamo, in effetti, che la catarsi di Epimenide ha a che vedere essenzialmente con l'episodio empio (nonché cruento) del massacro dei Ciloniani – scaturito proprio dai conflitti tra famiglie aristocratiche concorrenti (tema su cui ci siamo soffermati in precedenza) che, appunto, la legislazione soloniana mirava a ricomporre (anche, ad esempio, mediante l'istituzione della giustizia cittadina; Plut. *Sol.* 17-18).

culturali compiute, è possibile anche osservare i modi in cui all'interno del pensiero dei Greci va mutando la stessa nozione di *individuo* – passando via via nel corso dei secoli da esponente di un *oikos* dato – che si pone in rapporto complementare e dialettico rispetto ad altri *oikoi* – a ciò che Aristotele (nel porsi al termine dell'esperienza che i Greci fecero di quella particolare forma di associazione umana che conosciamo con il nome di *polis* – almeno nella sua forma originaria) definisce sinteticamente “animale politico” (Arist. *Pol.* 1253a 3)<sup>303</sup>.

### 3.3.1.3 Alcune particolarità della legislazione licurghea sui funerali.

Se, tuttavia, per questi aspetti la legislazione soloniana e quella licurghea si somigliano nel ricondurre entro la dimensione del politico le forme precedenti del cordoglio più propriamente legate alla dimensione familiare (più arcaica, e che si esprime in forme più irrazionali)<sup>304</sup>, vi sono alcuni particolari che distinguono la legislazione licurghea rispetto a quella soloniana e che caratterizzano la prima proprio perché, pur nel segno di una uniformità delle pratiche funerarie alla quale le singole famiglie erano tenute all'interno del tessuto politico, conserva una certa continuità con la prassi delle età precedenti (di cui i frammenti di Tirteo dai quali attingiamo sono testimonianza) – anche nel porre una netta distinzione tra il rito funebre prescritto per i cittadini comuni e, d'altra parte, gli onori riservati a quei cittadini caduti in battaglia, se consideriamo – come fa Nicole Loraux (1982 [1990]) – che questa stessa distinzione ricorre anche nei poemi omerici ove, a fronte della solennità dei funerali riservati ad eroi quali Patroclo o Ettore che abbiamo visto, vi è la descrizione del funerale dei defunti anonimi descritto e. g. in Hom. *Il.* 7, 424-32<sup>305</sup>:

ἐνθα διαγνῶναι χαλεπῶς ἦν ἄνδρα ἕκαστον·  
ἀλλ' ὕδατι νίζοντες ἄπο βρότον αἱματόεντα  
δάκρυα θερμὰ χέοντες ἀμαξάων ἐπάειραν.  
οὐδ' εἶα κλαίειν Πρίαμος μέγας· οἱ δὲ σιωπῇ  
νεκροὺς πυρκαϊῆς ἐπινήμεον ἀχνύμενοι κῆρ,  
ἐν δὲ πυρὶ πρήσαντες ἔβαν προτὶ Ἴλιον ἱρήν.  
ὥς δ' αὐτῶς ἐτέρωθεν εὐκνήμιδες Ἀχαιοὶ  
νεκροὺς πυρκαϊῆς ἐπινήμεον ἀχνύμενοι κῆρ,  
ἐν δὲ πυρὶ πρήσαντες ἔβαν κοίλας ἐπὶ νῆας.

<sup>303</sup> Si veda, a riguardo, e. g. Vernant 1987 (2000)<sup>b</sup>

<sup>304</sup> Rispetto ai termini della questione messi in evidenza finora, l'analisi delle pratiche funerarie spartane di età classica effettuata da Hodkinson (2000, 243-49) sotto un profilo essenzialmente economico possono avere, eventualmente, un rilievo soltanto accessorio. Nondimeno è necessario notare, con Hodkinson, ad esempio, che prima del IV secolo non abbiamo alcuna testimonianza riguardo alle pratiche funerarie ordinarie a Sparta – e che le prime testimonianze sono quelle della *Lakedaimonion Politeia* di Aristotele trasmessa da Eraclide Lembo, che abbiamo visto. D'altra parte, ritengo di dover notare, va pur detto – con Thuc. 1, 10 – che il dato archeologico è affidabile solo relativamente allo scopo di tracciare un profilo di Sparta di qualsiasi tipo. Pertanto, nel tentativo di comprendere il senso delle testimonianze sui funerali a Sparta che qui analizziamo, diviene tanto più utile il confronto con le pratiche attestate in altre città della Grecia – come qui stiamo facendo.

<sup>305</sup> Hom. *Il.* 7, 424-32:

“Allora era difficile riconoscere ogni singolo uomo:  
ma lavando con l'acqua via il sangue rappreso  
li sollevarono sui carri versando calde lacrime.  
Ma il nobile Priamo non permetteva il lamento; e quelli in silenzio  
ammucchiavano i cadaveri sulla pira, dolenti nel cuore,  
e dopo averli arsi nel fuoco tornarono ad Ilio sacra.  
E così, anche dall'altra parte, gli Achei dai begli schinieri  
ammucchiavano i cadaveri sulla pira, dolenti nel cuore,  
e dopo averli arsi nel fuoco tornarono alle concave navi.”

In effetti, questa stessa distinzione è riscontrabile anche ad Atene (come, appunto, l'*Epitaffio* di Pericle mostra chiaramente), ma sono i particolari della cerimonia funebre a Sparta a mantenere un legame più diretto con la prassi dei funerali aristocratici di età arcaica. Innanzitutto vediamo che Licurgo consente che vi siano sepolture all'interno dello spazio urbano (similmente a quanto avveniva a Megara e a Taranto e diversamente dalle altre città greche, tra cui anche l'Atene classica), con un atteggiamento tutt'affatto opposto nei confronti delle questioni della morte e della contaminazione rispetto a quello che – secondo quanto abbiamo visto – aveva ispirato la legislazione di Solone. Vi è poi il dato della veste purpurea e dei rami d'olivo che rivestivano e adornavano il defunto – a differenza che altrove (e anche di Atene) ove i tre indumenti di cui si parla nelle fonti erano di colore chiaro<sup>306</sup>. Come fa notare anche Piccirilli<sup>307</sup>, la tunica purpurea era quella che gli Spartani indossavano in guerra (si veda e. g. Xen. *Lak. Pol.* 11, 3), e costituiva l'indumento funebre per i caduti sul campo particolarmente valorosi, così come anche i rami di olivo erano prerogativa dei caduti sul campo<sup>308</sup>. A ciò si aggiunge l'onore particolare di iscriverne il proprio nome sulla lapide riservato ai caduti sul campo e alle donne morte di parto (vale a dire, chi si era sacrificato per la città e chi aveva offerto ad essa una nuova vita sacrificando la propria – meritevole, per questo, di essere ricordato)<sup>309</sup>.

Ognuna di queste tre concessioni – così come i particolari del funerale pubblico riservato ai caduti del primo anno della guerra del Peloponneso quali descritti da Tucidide (segnatamente Thuc. 2, 34) – caratterizzano le pratiche funerarie in termini eroici. Tuttavia, nel caso di Atene, notiamo subito che le tombe erano collocate in ogni caso ai margini dello spazio abitato (si pensi, nel caso di Atene, alle tombe dei personaggi illustri – quali erano Clistene o i tirannicidi Armodio e Aristogitone – collocate nella necropoli del *Ceramico*) e solo quelle degli eroi risalenti al passato mitico erano individuate nel più antico cimitero posto presso l'*Agora* (una eccezione sono le tombe ivi collocate risalenti ad un periodo tra il 560 e il 500 a. C., attribuite per questo motivo ai Pisistratidi). Va poi notato che, nel caso dei caduti ateniesi nel primo anno della guerra alla solennità del rito funebre tributato pubblicamente dalla città corrisponde una sepoltura altrettanto solenne – che, tuttavia, si caratterizza essa stessa come pubblica e collettiva (δεμόσιον σῆμα) senza che il morto possa essere identificato più precisamente che per la tribù di appartenenza (nella cui bara, stando alla testimonianza di Tucidide, le ossa di ciascun caduto erano deposte insieme a quelli degli altri membri della tribù – senza alcuna indicazione che conservasse il ricordo individuale).

Tutto ciò è chiaramente visibile anche sotto il profilo dei dati archeologici – così come analizzati e. g. da Bruno D'Agostino<sup>310</sup> in un arco temporale che va dall'età del Ferro a quella ellenistica. Per le età che qui più ci interessano – le età arcaica e classica nelle quali si esprime l'esperienza delle *poleis* – D'Agostino sottolinea innanzitutto il fatto che i gruppi gentilizi eserciteranno ampiamente la propria influenza almeno fino alla fine del V secolo (il momento delle riforme di Clistene), e a ciò si lega anche la vitalità di molti culti eroici nelle forme che abbiamo visto anche per Sparta. Per

<sup>306</sup> Si veda e. g. Plat. *Leg.* 947b.

<sup>307</sup> In Manfredini-Piccirilli 1980 [2010], 276-77

<sup>308</sup> Si veda anche Ael *VH* 6, 6, 12-16 ( "Ὅτι οὐκ ἐξῆν ἀνδρὶ Λάκωνι οὐδὲ σκυλεῦσαι τὸν πολέμιον. οἱ δὲ καλῶς ἀγωνισάμενοι καὶ ἀποθανόντες θαλλοῖς ἀνεδοῦντο καὶ κλάδοις ἐτέροις, καὶ δι' ἐπαίνων ἤγοντο· οἱ δὲ τελέως ἀριστεύσαντες καὶ φοινικίδος αὐτοῖς ἐπιβληθείσης ἐνδόξως ἐθάπτοντο); *Hdt.* 8, 124 (corona d'olivo quale premio di eccellenza).

<sup>309</sup> Si vedano, a riguardo, anche le riflessioni di Loraux 1981.

<sup>310</sup> D'Agostino (1996, 444-68).

quanto riguarda Atene la pratica dell'inumazione prende progressivamente il sopravvento sulla cremazione – la quale rimane appannaggio delle famiglie aristocratiche. A ciò si accompagna anche una progressiva semplificazione del corredo tombale – segnatamente nelle necropoli urbane (dove, io ritengo, in aggiunta alle spiegazioni di questo fenomeno addotte da D'Agostino, l'influenza delle organizzazioni familiari subisce più rapidamente e direttamente la subordinazione alle istituzioni cittadine di quanto non avvenga nei demi rurali).

A partire dal 700, poi, si ha una repentina delocalizzazione delle necropoli fuori del perimetro dell'abitato – un fenomeno che comporta anche una certa selettività su piano sociale per le tombe degli adulti – i quali generalmente sono adesso di rango elevato (è il caso delle tombe del Ceramico risalenti a quest'epoca). Altrettanto elitaria è la pratica di questi anni di cremare il cadavere nella stessa fossa (secondo il rituale iliadico riservato a Patroclo), e tanto le cerimonie quanto la stessa foggia delle tombe diventano sempre più complesse e vistose. Le tombe stesse, nel corso del VI secolo – prima delle leggi suntuarie di Solone e ancora fino all'età di Clistene (come si desume dal sepolcreto dell'Agorà) – assumendo il carattere delle monumentalità, reclamano per i gruppi gentilizi che ne sono i committenti quella medesima *timé* e quel medesimo ruolo centrale di cui questi stessi gruppi avevano da sempre goduto. Al di fuori di Atene, casi come alcune tombe ad Argo dell'VIII secolo – nelle quali sono stati rinvenuti oggetti (e.g. spiedi) tipicamente connotati entro la dimensione domestica – denunciano ancora forse più chiaramente quel legame con la dimensione familiare (e gentilizia) che abbiamo tentato di rintracciare ancora nel caso di Sparta e che, invece, nell'Atene periclea verrà progressivamente obliterato e rifunzionalizzato (soltanto nel IV secolo faranno nuovamente la loro comparsa le tombe monumentali). D'altra parte, fa notare D'Agostino – coerentemente con la sostituzione del guerriero aristocratico con l'oplita – inquadrato nella città – a partire dal VII secolo anche fuori da Atene si ha una progressiva scomparsa delle tombe individuali dei guerrieri.

Soltanto a Sparta, come nota anche Nafissi (1991, 290-95, 300-18), la prassi funeraria concedeva che tombe individuali fossero collocate all'interno dell'abitato<sup>311</sup>, e che a tutti i cittadini che non fossero mai venuti meno ai loro doveri fossero tributati gli onori che spettano ai valorosi caduti sul campo. Non solo avveniva questo ma – se consideriamo un'ulteriore testimonianza di Eliano<sup>312</sup> – dobbiamo presupporre per lo meno che i meriti del singolo cittadino (l'uomo sacrificandosi nel combattere, la donna nel procreare) erano accuratamente vagliati<sup>313</sup> affinché ricevesse una sepoltura

---

<sup>311</sup> Opportunamente Richer (1994, 51-52) nota che il dato della collocazione delle tombe entro lo spazio urbano deve essere letto alla luce del fatto che Sparta per gran parte della sua storia non era dotata affatto di mura (per cui lo stesso discrimine tra spazio abitato e non era meno marcato) e la città era definita innanzitutto dalla comunità dei suoi abitanti.

<sup>312</sup> **Ael. VH 12, 21** (Αἱ Λακεδαιμονίων μητέρες, ὅσαι ἐπυθάνοντο τοὺς παῖδας αὐτῶν ἐν τῇ μάχῃ κείσθαι, ἀλλὰ αὐταὶ γε ἀφικόμεναι τὰ τραύματα αὐτῶν ἐπεσκόπουν τὰ τε ἔμπροσθεν καὶ τὰ ὀπίσθεν. καὶ εἰ ἦν πλείω τὰ ἐναντία, αἱ δὲ γαυρούμεναι καὶ σεμνὸν ἅμα καὶ βλοσυρὸν ὀρῶσαι τοὺς παῖδας ἐς τὰς πατρώας ἔφερον ταφάς· εἰ δὲ ἐτέρως εἶχον τῶν τραυμάτων, ἐνταῦθα αἰδοῦμεναι καὶ θρηνοῦσαι καὶ ὡς ἐνὶ μάλιστα λαθεῖν σπεύδουσαι ἀπηλλάττοντο, καταλιποῦσαι τοὺς νεκροὺς ἐν τῷ πολυανδρίῳ θάψαι, ἢ λάθρα ἐς τὰ οἰκεῖα ἠρία ἐκόμιζον αὐτοῦς)

<sup>313</sup> Nonostante questo, è inverosimile che la madre del caduto esaminasse effettivamente di persona le ferite del figlio, come dice Eliano, ricoprendosi esse stesse di gloria o di onta (per citare i termini utilizzati da Vernant 1987 [2000]<sup>a</sup>, a proposito dell'identità del giovane Spartiata) a seconda che le ferite del figlio fossero sulla parte anteriore o posteriore del cadavere (prova, in quest'ultimo caso, che il figlio era stato ucciso mentre si dava alla fuga). Si tratta, in questo caso di un particolare aneddotico del medesimo tipo del motto che la tradizione aveva attribuito alle madre spartane ("τέκνον [...], ἢ ταύταν ἢ ἐπὶ ταύτας."; Plut. *Mor.* 241f 5-6) le quali congedavano il figlio che si accingeva a partire per una campagna militare con il monito "o con esso o su di esso" – in riferimento alla necessità di lottare fino al sacrificio della vita e non abbandonare il proprio posto nella falange (e quindi lo scudo) per salvarsi la vita, e piuttosto

individuale, e accanto a questo particolare onore riservato ai più meritevoli vi era la prassi di seppellire gli altri caduti in tombe collettive (poliandri – come quelli sul luogo stesso della battaglia). L'onore delle sepolture individuali (in patria, nelle tombe di famiglia; per cui si ricordi Tyrt. fr. 9, 23-34 G-P, anche in considerazione del prestigio che ciò poteva arrecare ad una certa famiglia<sup>314</sup>), dunque, dobbiamo ritenere che non fosse effettivamente concesso a tutti i caduti (i quali, nondimeno, venivano onorati con la veste purpurea e le fronde di olivo), ma soltanto ai più valorosi (τελέως ἀριστεύσαντες)<sup>315</sup>. Nondimeno, Nafissi (pp. 301-09) fa opportunamente notare che la prassi delle sepolture individuali in città si sia affermata essenzialmente nel corso del V secolo e che abbia sostituito la prassi più antica della sepoltura dei caduti sul campo di battaglia. Anticamente, peraltro, il criterio delle sepolture doveva privilegiare il corpo scelto degli *hippeis* e l'eroizzazione doveva essere limitata a queste sepolture sul campo di battaglia – benché in città questi stessi caduti fossero oggetto di memoria e di lode (per cui Erodoto – Hdt. 7, 224 e 228; Paus. 3, 14 – aveva potuto apprendere del valore in battaglia dimostrato dai caduti alle Termopili e a Platea, nonché i nomi dei primi, proprio grazie alla memoria encomiastica che gli Spartani conservavano)<sup>316</sup>.

Precisamente, Nafissi ritiene che due casi di sepolture sul campo in età storica riflettano un uso funerario più antico. Si tratta, peraltro, di due battaglie particolarmente significative nella storia di Sparta e del mondo greco in generale: la cosiddetta battaglia *dei Campioni* del 545 tra Sparta e Argo per la conquista della Tireatide (Hdt. 1, 82-83) – alla quale è associata la festa cosiddetta dei *Parparonia* parallela a quella delle *Gimnopedie* (con gare, tra cui alcune ippiche e performance corali<sup>317</sup>), e il caso delle sepolture dei caduti di Platea (Hdt. 9, 85)<sup>318</sup>. Nafissi ritiene di riconoscere

---

tornare cadavere, trasportato sullo scudo. In relazione a questa testimonianza, che egli ritiene di per sé stessa una prova debole per parlare del rimpatrio dei resti dei singoli caduti, Nafissi (1991, 297-300) ricorda anche l'epigramma alessandrino di Dioscoride (*Anth. Pal. 7, 229*):

Τῆ Πιτάνᾳ Θρασύβουλος ἐπ' ἀσπίδος ἤλυθεν ἄπνους,  
ἐπτά πρὸς Ἀργείων τραύματα δεξάμενος,  
δεικνὺς ἀντία πάντα· τὸν αἱματόεντα δ' ὁ πρέσβυς  
παῖδ' ἐπὶ πυρκαϊῆν Τύννιχος εἶπε τιθεῖς·  
"Δειλοὶ κλαιέσθωσαν· ἐγὼ δὲ σέ, τέκνον, ἄδακρυς  
θάψω, τὸν καὶ ἐμὸν καὶ Λακεδαιμόνιον."

<sup>314</sup> Si veda anche Hodkinson 2000, 238-43.

<sup>315</sup> A differenza di Nafissi, Richer (1994, 55-57) distingueva essenzialmente tre tipi di cerimonia funebre che potevano essere tributati ad un cittadino in base alle circostanze in cui aveva trovato la morte, desumibili da un confronto tra le testimonianze di Eliano e di Plutarco a riguardo. In modo simile a Nafissi, per Richer occorre distinguere innanzitutto tra i *καλῶς ἀγωνισάμενοι* (coloro che avevano combattuto valorosamente) e i *τελέως ἀριστεύσαντες* (coloro che avevano compiuto azioni particolarmente rimarchevoli). Ma – stando ad Eliano – soltanto a questi ultimi era concesso di essere seppelliti con la veste purpurea, ed è quanto sostiene anche Richer. Vi è poi la possibilità che il nome del singolo caduto venga iscritto sulla stele – stando a ciò che sostiene Plutarco – per distinguerlo ulteriormente dagli altri morti sepolti nel poliandro (il solo tipo di tomba che Richer sembra contemplare). Vi era, dunque, chi aveva combattuto, chi lo aveva fatto con coraggio, e gli autori delle azioni più rimarchevoli. A proposito dei differenti onori funebri riservati ai caduti si veda Hodkinson 2000, 256-59.

<sup>316</sup> A riguardo si veda, tra gli altri, Richer (1994, 62-70). Plutarco, inoltre – nel sottolineare il ruolo centrale della musica all'interno dell'educazione degli Spartiati (*Lyc.* 21) – nota (21, 2) come per lo più i canti fossero incentrati sulla lode di chi era caduto per Sparta, celebrato come felice e, d'altra parte, sul biasimo di chi era fuggito, di cui si diceva che avrebbe vissuto una vita dolorosa (ἔπαινοι γὰρ ἦσαν ὡς τὰ πολλὰ τῶν τεθνηκότων ὑπὲρ τῆς Σπάρτης εὐδαιμονιζομένων, καὶ ψόγοι τῶν τρεσάντων, ὡς ἀλγεινὸν καὶ κακοδαίμονα βιούντων βίον). Necessariamente, a mio avviso, qui Plutarco doveva avere in mente Tyrt. ffr 8 e 9 G.-P. A ciò corrispondono, peraltro, anche gli encomi per i giovani meritevoli (e, al contrario, i motti di scherno verso quelli manchevoli) che le fanciulle intonavano in occasione delle feste religiose (Plut. *Lyc.* 14, 5).

<sup>317</sup> Secondo la testimonianza di Sosibio in un passo conservato da Ateneo, *Sosib. FGrHist 595 F5 = Athen. 15, 678b-c*: ΘΥΡΕΑΤΙΚΟΙ. οὕτω καλοῦνται τινες στέφανοι παρὰ Λακεδαιμονίους, ὡς φησι Σωσίβιος ἐν τοῖς περὶ

in questi due casi una prassi funeraria e commemorativa da parte degli Spartani che attribuiva onori particolari alla categoria degli *hippeis*, i quali nel caso dei *Parparonia* si contrappongono ai *paides* e nel caso delle tombe di Platea sarebbero indicati come *ireni* (giovani usciti dalla fascia d'età dei *paides* – 7-18/19 anni – e che non avevano raggiunto ancora l'età adulta – 30 anni; Xen. *Lak. Pol.* 2, 10-11; Plut. *Lyc.* 17, 2-4 – tra i quali i più meritevoli venivano, appunto, scelti come *hippeis*)<sup>319</sup>.

---

Θυσίῳ, ψιλίνους αὐτοὺς φάσκων νῦν ὀνομάζεσθαι, ὄντας ἐκ φοινίκων. φέρειν δ' αὐτοὺς ὑπόμνημα τῆς ἐν Θυρέᾳ γενομένης νίκης τοὺς προστάτας τῶν ἀγομένων χορῶν ἐν τῇ ἑορτῇ ταύτῃ, ὅτε καὶ τὰς Γυμνοπαιδιάς ἐπιτελοῦσιν. χοροὶ δ' εἰσὶν τὸ μὲν πρόσω παίδων ..... τὸ δ' ἐξ ἀρίστου ἀνδρῶν, γυμνῶν ὀρχουμένων καὶ ἀδόντων Θαλητᾶ καὶ Ἀλκμᾶνος ἄσματα καὶ τοὺς Διονυσοδότου τοῦ Λάκωνος παιᾶνας.

<sup>318</sup> **Hdt. 9, 85, 1-2:** Λακεδαιμόνιοι μὲν τριξᾶς ἐποιήσαντο θήκας· ἐνθα μὲν τοὺς ἱρένας ἔθαψαν, τῶν καὶ Ποσειδώνιος καὶ Ἀμομφάρετος ἦσαν καὶ Φιλοκῦων τε καὶ Καλλικράτης. ἐν μὲν δὴ ἐνὶ τῶν τάφων ἦσαν οἱ ἱρένες, ἐν δὲ τῷ ἐτέρῳ οἱ ἄλλοι Σπαρτιῆται, ἐν δὲ τῷ τρίτῳ οἱ εἰλωτες.

Nel caso delle tombe di Platea, tuttavia, occorre precisare che in Erodoto le lezioni ἱρένας / ἱρένες sono il frutto di una correzione di Vackelnaer della lezione dei codici (ἱρέας / ἱρέες) sulla base di una glossa (εἰρήν) presente nella lista alfabetica delle *lexeis* erodotee, e che venne ritenuta riferirsi al passo in questione (cfr. *infra*). La correzione è stata ritenuta corretta da un certo numero di studiosi moderni. Non di questo avviso è Asheri (in Asheri-Corcella-Fraschetti 2006, 291-93), il quale esclude che degli *ireni* (i quali avevano un'età inferiore ai trent'anni, e pertanto non erano ancora cittadini adulti) potessero aver ricevuto degli onori così grandi. Piuttosto Asheri ritiene che si trattasse di Spartiati di pieno diritto (opliti esperti al di sopra dei trent'anni) e, più precisamente, pensa ad alcuni personaggi che assolvevano funzioni sacrali sul campo, e nota che uno dei personaggi menzionati – Callicrate – era morto mentre Pausania officiava un sacrificio (73, 1) ricordando che quella della iscrizione del nome era un onore che a Sparta era riservato ai sacerdoti (con evidente riferimento alla testimonianza di Plut. *Lyc.* 27, 3 e *Mor.* 238d 9-11, la quale, tuttavia, abbiamo visto essere stata essa stessa oggetto di controversia). Negli ultimi anni, in tal senso si è pronunciato anche Gilula 2003. È quanto, tra gli altri, aveva ritenuto anche den Boer (1954, 288-300). Ciascuna delle due interpretazioni alternative, ad ogni modo, non cambia affatto la questione in relazione agli onori tributati dagli Spartani a concittadini particolarmente meritevoli.

<sup>319</sup> In effetti, le testimonianze ci dicono che i cavalieri erano scelti nella classe di età degli *hebontes* (Xen. *Lak. Pol.* 2, 2; 4, 1-6; si vedano inoltre, tra gli altri, e. g. den Boer 1954, 248-61; Nafissi 1991, 153-162; Lévy 2003 [2006], 43 e 70; Hodgkinson 1983 [2002], 108-15). Tuttavia, che questi *hebontes* fossero definibili anche *eirenes* lo si desume dalla testimonianza plutarca (Plut. *Lyc.* 17-2-4; si vedano e. g. Piccirilli in Manfredini-Piccirilli 1980 [2010], 264; Lipka 2002, 130-31), per cui gli *ireni* erano coloro che erano usciti dalla fanciullezza da due anni – una fascia di età sovrapponibile a quella degli *hebontes* (si veda anche Xen. *Hell.* 5, 4, 32, nonché Lipka 2002, 141, 143-45). Più in particolare, occupandosi del lessico riguardante le classi d'età quale ricorre nelle fonti di cui disponiamo, Marcello Lupi (2000, 27-46, *passim*), tra le altre cose, a proposito degli *eirenes* notava che:

- la glossa del lessico erodoteo s. v. εἰρήν (LGM 213) – nell'indicare i sei stadi di età (di durata annuale, in questa testimonianza) in cui si articola la vita dei giovani spartani – giunge non oltre il grado dei *melleirenes* (“coloro che stanno per diventare *eirenes*”);
- nella testimonianza in oggetto, in relazione a questi stadi di età, viene menzionato lo *status* di efebo, tra i 14 e i 20 anni (cfr. *etiam* Plut. *Lyc.* 17, 3);
- una glossa in un manoscritto di Strabone (Par. gr. 1397, ff. 225v-226r; per cui cfr. Diller 1941) aggiunge effettivamente – quale settimo grado di età – quello degli *eirenes*;
- di conseguenza, lo *status* di *eiren* veniva conseguito al compimento dei 20 anni di età;
- nondimeno, le due classi di *melleiren* ed *eiren*, sono attestate con sicurezza soltanto in Plutarco – anche se le due menzioni degli *eirenes* in Xen. *Lak. Pol.* 2, 5 e 2, 11 (esito di correzione dei traditi ἄρρενα 2, 5 e ἄρρένων 2, 11) potrebbero essere accettabili, in considerazione del fatto che la lezione tradita (che parla di “maschi”) è poco convincente in assenza di chiara opposizione con la menzione delle “femmine” (su questa questione testuale di Senofonte, si veda anche Lupi 2003, che sostanzialmente respinge in vario modo la possibilità che nei due passi in questione si menzionassero gli *eirenes*);
- sostanzialmente la classe di età che in Plutarco è rubricata con il nome di *eirenes* (Plut. *Lyc.* 17, 3-18, 2) corrisponde a quella che in Senofonte viene definita degli *hebontes* (Xen. *Lak. Pol.* 4; letteralmente, nella traduzione di Lupi, “coloro che attraversano la gioventù”) – e che in entrambi i casi doveva indicare i giovani la cui età era compresa tra i 20 e i 30 anni;
- questi *eirenes* (a partire dai 20 anni; cfr. e. g. Xen. *Hell.* 2, 4, 32) costituivano le classi più giovani impiegate nell'esercito oplitico (per cui era loro concesso anche farsi crescere i capelli).

A mio avviso, per inquadrare correttamente la questione (e il significato) della prassi funeraria in uso a Sparta, non bisogna mai trascurare il tipo di società dei vivi di cui ci occupiamo. In una società quale è stata quella spartana – come abbiamo avuto in parte modo di vedere – lo *status* individuale di cittadino (che in concreto è sancito – lo ricordiamo – dalla contribuzione che viene versata per i pasti in comune, la quale a monte prevede lo sfruttamento di un *klaros* che il cittadino ha a disposizione, un lotto di terra che, risalendo a Tirteo, è a propria volta connotato come la parte di bottino che il singolo guerriero riceve in ragione del proprio contributo nella falange oplitica) è, ad esempio, basato per una parte essenziale su quel legame genetico (e simbolico) più o meno diretto di ogni individuo con la dinastia Eraclide di cui i diarchi sono i rappresentanti (un legame sancito a livello del mito attraverso il dato dell'adozione del figlio di Eracle Illo da parte del doro Egimio – il quale associa Illo ai suoi due figli Dimante e Panfilo – e chiaramente testimoniato da Tirteo; si vedano, in *Appendice*, le note di commento a Tyrt. fr. 8, 1 G.-P.)<sup>320</sup>.

Pertanto è opportuno pensare che anche una forma dell'espressione socialmente determinata come la cerimonia funebre riservata ai diarchi – la quale a Erodoto in età classica appare come un caso isolato e straniante – possa aver costituito il caso più solenne e fastoso di una gerarchia di prestigio sociale che dai diarchi si trasmetteva via via alle differenti famiglie aristocratiche<sup>321</sup> fino a

---

Quanto al passo Erodoteo di cui qui ci stiamo occupando (9, 85, 1-2) – e alla controversa possibilità di ripristinare in esso la menzione degli *eirenes*, anche in considerazione dell'impossibilità di accettarne la menzione in Senofonte – Lupi (2000, 47-49 e 60-61; 2003, 167-68) ritiene, invece, accettabile che vi si menzionassero gli *eirenes*, e che l'assenza in Senofonte fosse dovuta semplicemente a scelte lessicali (per cui Senofonte raramente utilizzerebbe termini tipicamente spartani – al contrario di Erodoto). Dunque quella degli *eirenes* non sarebbe una classe di età apparsa successivamente (in età ellenistica e romana, come aveva ritenuto e. g. Kennell 1995).

D'altra parte dobbiamo ritenere possibile la presenza di una pratica funeraria affine (coeva a quella spartana) anche ad Atene, nell'eventualità che sia possibile assimilare le tombe degli Spartani a Platea e quelle degli Ateniesi sia a Platea sia a Maratona (a riguardo si veda Asheri, *ibidem*, 293). Si veda anche Richer (1994, 66-68) il quale riconduce lo stesso status di ἱρέες (senza, dunque, chiamare in causa la categoria degli *ireni* o degli *hippeis*) – riconosciuto a queste persone – alla loro eccellenza fisica e al loro valore in battaglia, qualità individuali che, per così dire, li “consacravano” all'emulazione di tutti gli altri.

A proposito delle tombe per gli Spartani a Platea, si veda anche Paus. 9, 2, 5 e Aloni 1994, 16-17, il quale riporta anche i due componimenti simonidei conservati nell'Antologia Palatina e ritenuti essere le epigrafi incise sulle tombe rispettivamente degli Ateniesi (AP 7, 253 = Sim. fr. 8 FGE) e degli Spartani (AP 7, 251 = Sim. fr. 9 FGE). Quest'ultimo recita:

Ἄσβεστον κλέος οἶδε φίλην περὶ πατρίδι θέντες  
κύνειον θανάτου ἀμφεβάλλοντο νέφος·  
οὐδὲ τεθνᾶσι θανόντες, ἐπεὶ σφ' ἀρετὴ καθύπερθε  
κυδαίνουσ' ἀνάγει δώματος ἐξ Ἄιδεω.  
“Costoro, rivestendo l'amata patria di gloria imperitura  
cinsero una livida nube di morte.  
Pur morti, essi non muoiono, poiché il valore li riporta  
in alto, gloriosi, dalla dimora di Ade”.

È stringente, a riguardo, il parallelo con Tyrt. fr. 9, 31-36 G.-P.

<sup>320</sup> Si ricordi, oltre al menzionato Tyrt. fr. 8, 1-2 G.P., anche Tyrt. fr. 1a. 12-15 G-P (= 2 West + 2D):

αὐτὸς γὰρ Κρονίων καλλιστεφάνου πόσις Ἴηρης  
Ζεὺς Ἡρακλείδαις τήνδε δέδωκε πόλιν,  
οἷσιν ἅμα προλιπόντες Ἐρινεὸν ἠνεμόεντα  
εὐρείαν Πέλοπος νῆσον ἀφικόμεθα.

<sup>321</sup> Il caso della *gerousia*, al cui interno i diarchi erano affiancati da altri ventotto membri anziani appartenenti a differenti famiglie più o meno in vista nella città ne è testimonianza, se teniamo conto dell'interpretazione che Lupi 2014 ha fornito di Hdt. 6, 57, 5. Il fatto che sia Lupi 2014 per ciò che compete alla propria analisi, sia Nafissi (1991, 322-27) per ciò che riguarda i funerali, ricordino ad esempio gli Egeidi come una famiglia aristocratica detentrica di particolare prestigio nella comunità di Sparta e tale da essere ricordata nelle riunioni che i gruppi di Spartani tenevano nelle *leschai*, sembra confermare il quadro che qui vado delineando.

coinvolgere l'intera comunità dei *pari*<sup>322</sup>, in ragione tanto dei meriti che agli occhi della comunità gli esponenti di una certa famiglia avevano acquisito nel corso del tempo (dei quali veniva mantenuta viva la memoria attraverso cerimonie periodiche) tanto dei meriti per i quali il defunto stesso si era distinto nel corso della sua vita (fin dai tempi in cui fanciullo percorreva le tappe della propria formazione nel gruppo dei coetanei; si ricordi e. g. Hodkinson 1983 [2002])<sup>323</sup>. È su queste basi che si spiega il caso particolare degli onori funebri che a Sparta venivano tributati ai caduti in battaglia e delle differenti questioni ad essi connesse – di cui, ad esempio, si occupa Nafissi (1991, 279-84; 290-309; 309-18) – per comprendere i quali (e procedere per ordine) occorre, in aggiunta, accennare ai caratteri e alla natura della *eroizzazione* all'interno del pensiero e della società dei Greci.

### 3.3.1.4 Sui funerali regali e i funerali ordinari a Sparta: elementi di continuità?

Allo scopo di comprendere alcuni elementi della prassi ordinaria dei funerali a Sparta, dunque, non sarà inopportuno iniziare proprio dal caso particolare del funerale dei diarchi – il cui significato, forse, apparirà più chiaro quando ci occuperemo dell'istituto spartano della diarchia in se stesso e della sua natura. Tra differenti *gerae* ad essi riservati, dunque, Erodoto (Hdt. 6, 58-60) ci descrive con un certo dettaglio gli onori funebri che venivano tributati dalla comunità ai due dinasti esponenti delle due casate di rango regale, Agiade ed Euripontide – sottolineando, peraltro, le affinità di questa cerimonia con alcune in uso presso i barbari d'Asia (58)<sup>324</sup>.

---

<sup>322</sup> Che il caso del funerale dei diarchi si collochi su di un piano di eccezionalità rispetto a quello degli *homoioi* esclusivamente nella dimensione del fasto (di cui il lusso in senso stretto è solo una parte) e del coinvolgimento globale della città (e. g. per ogni famiglia due cittadini – uomo e donna – dovevano sporcarsi per il lutto) nel corteo funebre, ma non sia eccezionale nella natura sociale e nelle forme è confermato, a mio avviso, da **Tyrt. fr. 5 G-P (= 7 W= 5 D)**:

δεσπότας οἰμώζοντες, ὁμῶς ἄλοχοί τε καὶ αὐτοί,  
εἰτέ τιν' οὐλομένη μοῖρα κίχαι θανάτου.

In questo frammento, verosimilmente, Tirteo fa riferimento al lamento durante il funerale del comune Spartiata, nel quale al compianto dei familiari (le donne), si accompagna il compianto degli iloti, entro una dimensione che – considerata l'età arcaica a cui il frammento risale – dobbiamo ritenere pubblica al pari di quella del funerale dei diarchi (estesa tanto alla *prothesis* – l'esposizione del cadavere nella casa – quanto alla *ekphorà*, il corteo funebre che attraverso la città conduceva il defunto dalla casa al luogo della sepoltura) e che solo successivamente viene limitato esclusivamente alla dimensione domestica, laddove per i diarchi la dimensione del cordoglio resta sempre pubblica. In merito allo stesso funerale del comune Spartiata in età arcaica, Nafissi (1991, 282-83) rimanda al modello dei funerali arcaici e aristocratici, esempi dei quali sono i casi iliadici dei funerali di Ettore e di Patroclo che ricorderemo quali paralleli greci arcaici, appunto, del funerale dei diarchi. Peraltro, come nota Cerchiai (1984, 61-62) sulla base di Benveniste (1969 [2001], 316-21), la stessa nozione di *geras thanonton* colloca le pratiche funerarie entro il medesimo sistema che caratterizza le “prestazioni straordinarie riservate di diritto al re” (in tal senso si pronuncia anche Richer 1994, 68-70).

Si veda, nondimeno, Hodkinson (2000, 237-38), il quale invita a non dimenticare che con Tirteo ci troviamo nel VII secolo e altrettanto Finley (1968 [1999], 204-05), il quale – nel ritenere che a Sparta il militarismo fosse *paradossalmente* piuttosto moderato – fa notare che le tombe di guerrieri scomparvero repentinamente in tutto il mondo greco, contestualmente alla sostituzione dell'eroe singolo con l'oplita inquadrato in un più vasto settore della popolazione. Inoltre, secondo Finley (pp. 211-12), le stesse cerimonie funebri dei diarchi non possono essere delle sopravvivenze di usi greci precedenti (e. g. documentati da Omero), ed Erodoto stesso li definisce “barbari” (avrebbe, dunque, ragione Millender 2002? A noi è parso di no).

<sup>323</sup> Questa sostanziale omogeneità di natura tra i funerali dei diarchi e quelli concessi e tributati agli Spartiati comuni – segnatamente quando essi siano caduti in battaglia – è messa in evidenza da Richer (1994, 58-60) quando si occupa, precisamente, di definire per il caso di Sparta i criteri per il riconoscimento dell'eccellenza individuale che consentivano l'attribuzione di forme particolari di onori funebri.

<sup>324</sup> Si veda, a questo particolare riguardo, anche la nota 56 di questo lavoro. A ciò fa seguito anche la menzione di altre forme di società che gli Spartani condividono rispettivamente con i Persiani (il condono agli Spartani di tutti i debiti nei confronti del re e delle casse della città; 59) e con gli Egizi (l'organizzazione della società entro categorie professionali di tipo genetico, tali da costituire vere e proprie stirpi che trasmettevano la loro tecnica per via ereditaria; 60). Si tratta,

Tra gli studi che massimamente – negli ultimi decenni – si sono occupati della descrizione erodotea dei funerali dei diarchi, un posto di primo piano merita senz'altro lo studio di F. Hartog su *Le miroir d'Hérodote*<sup>325</sup>, il quale ha costituito anche il punto di partenza essenziale per alcuni contributi che in anni successivi hanno ripreso la questione<sup>326</sup>. Premesso che le caratteristiche della cerimonia funebre riservata ai diarchi rientrano nel novero dei γέρεα esclusivi ad essi riservati in quanto *archagetai*, la questione di maggiore interesse in questo momento non è tanto quella di analizzarne la natura, quanto piuttosto di definirne l'alterità rispetto alla prospettiva erodotea.

Un primo punto da porre in evidenza è il fatto che ciascuno degli studiosi che se ne è occupato non solo ha preso atto dell'affinità che Erodoto riscontrava tra i funerali dei diarchi spartani e quelli dei sovrani dei popoli barbari d'Asia Minore, ma ha ulteriormente precisato questa affinità ponendo un parallelo tra i funerali dei diarchi e la procedura riservata, e. g., ai re sciti (Hdt. 4, 71-73)<sup>327</sup>. Se tuttavia – detto molto brevemente – Hartog (1981 [2001], 201-79, segnatamente le pp. 253-59) ha opportunamente contestualizzato il significato socialmente e culturalmente determinato del funerale dei diarchi (un significato *politico*, dunque, al pari della *eroizzazione* di cui ci occuperemo) in una società dai tratti arcaici come quella spartana collocando le sue considerazioni in merito in una lunga sezione del suo lavoro dal titolo significativo di *Le corps du roi: espace et pouvoir* (ripreso e integrato, in tal senso, dalle riflessioni in merito fatte, tra gli altri, da Hinge 2003, 55-74 – a cui abbiamo già accennato e che riprenderemo in seguito<sup>328</sup>), entrambi i contributi della Millender (2001 e 2002) mirano in diverso modo ad evidenziare proprio il contrasto tra l'immagine di Sparta

---

in quest'ultimo caso, di un'informazione di assoluta rilevanza – segnatamente in riferimento al caso dei flautisti e dei musicisti in generale – su cui, tuttavia, non possiamo soffermarci oltre in questa sede. Ad ogni modo, si rimanda alle importanti riflessioni in merito formulate da Vernant (1965 [2001], 285-340); Burkert (1992 [1995], 23-25; 41-46), Finley (1977 [1992], 36-38), Di Donato (2006<sup>1</sup>, 7-16), in merito alla funzione e al ruolo del poeta nella società arcaica.

<sup>325</sup> Hartog 1981 (2001). Si veda anche Hartog 1982.

<sup>326</sup> Tra i più recenti, Millender 2001 e 2002; Hinge 2003.

<sup>327</sup> Altrettanto degna di nota è la descrizione dei funerali dei notabili in Tracia, **Hdt. 5, 8**: Ταφαὶ δὲ τοῖσι εὐδαίμοσι αὐτῶν εἰσὶ αἶδε· τρεῖς μὲν ἡμέρας προτιθεῖσι τὸν νεκρὸν καὶ παντοῖα σφάζαντες ἱρήια εὐωχέονται, προκλαύσαντες πρῶτον· ἔπειτα δὲ θάπτουσι κατακαύσαντες ἢ ἄλλως γῆ κρύψαντες, χῶμα δὲ χέαντες ἀγῶνα τιθεῖσι παντοῖον, ἐν τῷ τὰ μέγιστα ἄεθλα τίθεται κατὰ λόγον μουνομαχίης. Ταφαὶ μὲν δὴ Ἰσθητικῶν εἰσὶ αὐται.

<sup>328</sup> Sostanzialmente, si tratta di collocare i dati della testimonianza erodotea entro la giusta prospettiva per poterli apprezzare ed utilizzare al meglio. Questa prospettiva, tuttavia, non è quella delle testimonianze storiografiche che qui stiamo prendendo in esame, bensì quella che ha al proprio centro il nesso tra la memoria mitica della comunità degli Spartani e il sistema dei riti che questa memoria era volto a preservare – prospettiva che si esprime al meglio nelle testimonianze poetiche. È il caso, lo abbiamo visto, di alcuni dati presenti in Alcmane che rimandano all'Asia Minore, e che pure nel corso della tradizione antica sono stati ritenuti la prova di una origine lidia del nostro poeta, come la menzione del corsiero Enetico in Alcman fr. 3, 50-51 C e del cavallo Ibeno e del Colasseo al v. 59 dello stesso frammento (*il cavallo colasseo correrà con l'Ibeno*) – dato, quest'ultimo, da cui Aristarco (P. Oxy. 2389, fr. 6, col. I, 6-19 = Sch. B col. I, 6- ss. ad Alcman fr. 1PMG [= fr. 3C]), aveva concluso che Alcmane fosse di origine lidia. Tuttavia – se da un lato l'Ibeno e il Colasseo corrispondono alle razze di cavalli presenti in Lidia e in Frigia (come aveva concluso Devereux, stando anche ad alcuni corredi funebri di quelle stesse tombe regali della Scizia a cui doveva far riferimento Erodoto) – la razza Enetica doveva corrispondere, nel mito, anche alla tipologia di cavalli di cui Poseidone fa dono a Pelope, con i quali questi vince nella corsa contro Enomao. In tal senso, occorre ricordare come le corse con i carri – al centro di componimenti come gli epinici pindarici – fossero uno dei tratti culturali che più tipicamente caratterizzavano la classe aristocratica anche a Sparta. È, in tal senso, di assoluta importanza il legame tra questa corsa del mito e l'istituzione della corsa nei giochi olimpici, per la quale Pindaro (*O.* 1, 93-95) parla di *fama delle feste Olimpiche che splende per lungo tratto, guadagnata con le corse di Pelope*, e che Eracle, discendente di Pelope (Diod. 4, 9), avrebbe semplicemente reintrodotta (Diod. 4, 14).

quale emerge dalle testimonianze storiografiche e ciò che Sparta era effettivamente quale entità politica<sup>329</sup>.

Analizzando per primo il contributo della Millender sull'immagine di Sparta che emerge da Erodoto (Millender 2002, segnatamente le pp. 2-11) quale di una città dispotica e autoritaria, troviamo opportunamente sottolineato l'approccio etnografico adottato da Erodoto nei confronti di Sparta quale strumento efficace per evidenziare il sostanziale contrasto tra un modello di grecità nel quale egli stesso si riconoscerebbe ed un altro – incarnato da Sparta – che risulta più affine a quello barbaro: un contrasto che emergerebbe fin dalla stessa genealogia dei diarchi i quali, lo abbiamo accennato, secondo i Greci risalirebbero a Perseo e, quindi, all'Egitto e alla Persia<sup>330</sup>. Questo stesso approccio etnografico che si concretizza nella definizione di una genealogia *altra* rispetto al mondo greco viene riaffermato – nota la Millender – attraverso un processo che viene definito di *defamiliarizzazione* dei costumi di Sparta (e, in questo caso particolare, dei costumi funebri), attraverso l'analogia con popoli non greci – in particolare (lo abbiamo visto) con il popolo scita.

Insistendo, tuttavia, su questa caratterizzazione in termini di alterità da parte di Erodoto dei costumi di Sparta rispetto a quelli del resto del mondo greco, la Millender in qualche modo rischia di essere ancora più “erodotea” di Erodoto e di lasciarsi sfuggire il vero nocciolo della questione – l'opportunità di porre questa alterità di Sparta non soltanto su di un piano diatopico (Grecia-Asia Minore), ma anche su di un piano diacronico (Grecia arcaica/Grecia classica)<sup>331</sup>. È, ad esempio, proprio il caso del lamento funebre contenuto nell'*Ecuba* di Euripide (*Hec.* 59-215) – che la Millender (p. 8) chiama in causa come esempio caratterizzante di *mythical non-Greek societies* – a fornire un'opportuna chiave di volta nel porre i termini della questione.

In particolare, il dato per cui Odisseo (vv. 218-ss) interrompe il lamento (in versi lirici, tratto femminile) per affermare la superiorità della voce che si articola in discorso razionale (in versi recitati, prerogativa maschile) è un dato che è perfettamente in linea con le istanze dell'Atene democratica coeva ad Euripide, nella quale i canoni della cerimonia funebre dei cittadini trovano il proprio modello di eccellenza nel *logos epitaphios* di Pericle (Thuc. 2, 35-46)<sup>332</sup>. Eucleiamo, adesso, innanzitutto gli elementi che caratterizzano il funerale dei diarchi a Sparta quale descritto da Erodoto:

- cavalieri percorrono tutta la Laconia dando notizia della morte del diarca;
- nella città alcune donne vanno in giro percuotendo lebeti;

---

<sup>329</sup> Che il fasto dei funerali dei diarchi – e soltanto di quelli ad essi riservati all'interno della società di Sparta – fossero legati allo status eroico che li caratterizzava, è chiaramente spiegato da Xen. *Lak. Pol.* 15, 9.

<sup>330</sup> Si vedano Hdt. 7, 61, 3; 3 150, 2. Il valore reale di questa relazione con Perseo, tuttavia, è da porsi in relazione con il posto occupato da Perseo in una rete di genealogie che diremmo più ampiamente peloponnesiaca. Diciamo, per adesso, soltanto che, seguendo il ragionamento della Millender, sono tratti di civiltà non soltanto spartani ma più in generale peloponnesiaci che Erodoto pone sotto la propria lente.

<sup>331</sup> Un contributo di segno alquanto diverso a proposito della diarchia spartana, e più condivisibile sia nell'approccio alla questione sia nei risultati a cui giunge, è quello che Millender pubblicherà alcuni anni dopo (Millender 2009).

<sup>332</sup> Per un'analisi dei luoghi euripidei riguardanti i miti legati a Sparta – da cui sarebbe possibile ricavare un ritratto (sostanzialmente negativo, secondo l'autore) della città lacedemone secondo il poeta drammatico ateniese, si veda Poole 1994. Va, comunque, notato che l'abilità oratoria di Odisseo (per cui si veda già *Hom. Il.* 3, 209-24 – ove alle poche parole di cui era solito servirsi Menelao si contrappongono le parole dense come fiocchi di neve di Odisseo) nell'*Ecuba* non è affatto connotata in termini completamente positivi (come si deduce dallo scambio di battute dei vv. 249-50, e dall'avvio della lunga replica di Ecuba, vv. 251-57).

- due membri di ogni famiglia – un uomo e una donna – si sporcano (καταμιαίνεσθαι) in segno di lutto, con grave pena per chi contravvenga a questa prescrizione;
- obbligo che ai funerali partecipi un certo numero di perieci da tutta la Laconia;
- in massa, iloti, perieci e Spartiati stessi si percuotono il volto (κόπτονται τε τὰ μέτωπα προθύμως) e si abbandonano a lamenti prolungati (οἰμωγῇ . . . ἀπλέτῳ);
- presenza di un momento di celebrazione verbale con funzione encomiastica (φάμενοι τὸν ὕστατον αἰεὶ ἀπογενόμενον τῶν βασιλέων, τοῦτον δὴ γενέσθαι ἄριστον);
- nel caso di morte in battaglia, un simulacro del re viene posto nella bara in luogo del cadavere<sup>333</sup>.

La Millender, innanzitutto (p. 8), si richiama alle osservazioni già formulate in merito da Hartog (19, 256-58) secondo cui “*ces gémissements élémentaires s’opposent, bien entendu, à ce que prévoient les législations des autres cités et, notamment, les lois d’Athènes, qui, depuis Solon, ont interdit le chant funèbre (thrēnos), ou en ont codifié l’usage, par exemple en le réservant aux femmes*”<sup>334</sup>. Detto questo, però, se la Millender riprende la formulazione di Hartog per concludere che queste *highly emotional forms of lamentation* trovano riscontro, nel racconto erodoteo, in molti luoghi del mondo non greco (Babilonia, 1, 198; Egitto, *ibidem*; 2, 79, 3; 2, 85, 1; i Traci, 5, 8) e costituiscono un ulteriore elemento di assimilazione degli Spartani con il popolo, in quegli anni, barbaro per eccellenza, vale a dire i Persiani (il lamento nell’imminenza della morte di Cambise, 3, 66, 1; quello per la disfatta di Salamina, 8, 99, 2), al pari di altre forme non verbali di espressione del dolore, come il percuotersi il volto (dato che la Millender pone ugualmente in contrasto con le prescrizioni soloniane a riguardo<sup>335</sup>, assimilandole, al contrario, ad azioni varie di sfiguramento attestate nel mondo barbaro<sup>336</sup>, e arrivando talvolta a porre in serie dei casi difficilmente rubricabili sotto lo stesso significato<sup>337</sup>), va notato che Hartog non si ferma dove la Millender interrompe la

<sup>333</sup> Su quest’ultimo punto – e, in generale, sul valore dei simulacri (e. g. i *kouroi* e le *korai*) quali sostituti del defunto nella società aristocratica – si vedano, tra gli altri, segnatamente Vernant (1989 [2000], *passim*) e Fehr (1996, 785-843). Sulla funzione dei simulacri come su quello della duplicazione dell’immagine del defunto – con particolare riferimento al caso dei diarchi spartani, si veda Richer (1994, 70-83 e 83-94).

<sup>334</sup> A differenza di me, la Millender cita dall’edizione in inglese dello studio di Hartog.

<sup>335</sup> Quali riportate, e. g., da Plut. *Sol.* 21, 5-6.

<sup>336</sup> Ad esempio, il caso degli Sciti che mutilano le loro teste alla notizia della morte del loro re (**Hdt. 4, 71, 2**: Οἱ δὲ ἂν παραδέξωνται κοιμισθέντα τὸν νεκρὸν, ποιεύσι τὰ περ οἱ βασιλῆιοι Σκύθαι· τοῦ ὠτὸς ἀποτάμνονται, τρίχας περικείρονται, βραχίονας περιτάμνονται, μέτωπον καὶ ῥίνα καταμύσσουνται, διὰ τῆς ἀριστερῆς χειρὸς οἴστους διαβυνέονται.)

<sup>337</sup> È il caso di Cambise che mutila il corpo riesumato di Amasi (Hdt. 3, 16), o della punizione che Serse riserva al lidio Pythio (7, 39, 3), oppure dell’automutilazione di Zophiro (3, 154-60), per far credere di aver ricevuto una tale punizione da Dario. Ciascuno di questi casi soltanto superficialmente può essere assimilato agli altri implicando ciascuno – oltre al tratto della empietà proprio del comportamento tirannico – anche un significato accessorio (il caso dell’esercito che passa tra le due metà del corpo del figlio di Pythio ha evidente valore purificatorio e propiziatorio legato al sacrificio del giovane; si veda e. g. Parker 1983, 22 e 226). Nondimeno, come qui stiamo cercando di dimostrare, ciò non può dirsi affatto un tratto esclusivamente barbaro se qualcosa del genere trova un proprio parallelo – seppure in contesto di sacrificio animale – anche all’interno del mondo greco (si vedano e. g. Paus. 3, 20, 9; Polyb. 23, 10, 17 e Plut. *Quaest. Rom.* 111, 290d).

Allo stesso modo, la forma che assume la mutilazione di Zophiro, ha un parallelo nella punizione che l’Odisseo di Omero riserva al proprio servitore infedele Melanthio (**Hom. Od. 22, 474-77**):

ἐκ δὲ Μελάνθιον ἦγον ἀνὰ πρόθυρόν τε καὶ αὐλήν·  
τοῦ δ’ ἀπὸ μὲν ῥίνας τε καὶ οὐατα νηλεῖ χαλκῷ  
τάμνον μήδεά τ’ ἐξέρυσαν, κυσὶν ὦμά δάσασθαι,  
χειράς τ’ ἠδὲ πόδας κόπτον κεκοτηότι θυμῷ.

“*Condussero poi fuori Melanzio, attraverso l’atrio e la corte, gli mozzarono il naso e le orecchie con il bronzo spietato e gli estirparono i genitali, gettandoli crudi in pasto ai cani e – con il cuore gonfio d’ira – gli tagliarono mani e piedi*”

citazione ma specifica, in modo significativo, che semmai “*pour retrouver le long sanglots dont on se «rassasie», il faut retourner jusqu’à l’épopée*”<sup>338</sup>.

Se questo è vero – rispetto al quadro finora delineato – possiamo affrancarci dalla linea interpretativa della Millender (la quale nondimeno, conclude la sezione sui funerali dei diarchi parlando opportunamente di una morte simbolica della città, al cui interno i diarchi in qualche modo rappresentano l’incarnazione della comunità) ed individuare un primo, e più opportuno, livello di apprezzamento delle forme che assumeva il funerale dei diarchi a Sparta in un confronto – seppure cursorio – con la descrizione delle due maggiori scene funebri dell’Iliade – i funerali di Patroclo (**Hom. Il. 23, 1-47; 123-42; 161-77; 226-87**) e quelli di Ettore (**Hom. Il. 24, 160-68; 411-23; 580-90; 635-42; 660-67; 704-12; 719-76; 777-804**)<sup>339</sup>. Il funerale di Ettore, peraltro, era raffigurato anche sul trono di Amicle di cui ci dà una descrizione Pausania (Paus. 3, 18, 16).

In particolare, i momenti che caratterizzano i funerali di Patroclo, se da un lato possono costituire un precedente greco affine al funerale dei diarchi spartani, per alcuni particolari permettono un’assimilazione ancora più stringente con i funerali dei sovrani sciti. Se si prescinde dal dato essenziale per cui presso gli Sciti era praticata l’inumazione, mentre nel caso di Patroclo il corpo viene cremato fino a che non restino le sole ossa da seppellire (vv. 236-48) vediamo, in particolare, che in entrambi i casi insieme al cadavere vengono immolati dei cavalli e dei personaggi di rango servile (vv.171-75<sup>340</sup>, Patroclo; Hdt. 4, 71, 4, i re Sciti), i componenti del gruppo sociale di riferimento si tagliano la chioma (v.135-37, Patroclo; Hdt. 4, 71, 2, i re Sciti). Anche la grandezza del tumulo che ai re sciti viene riservato (Hdt. 4, 71, 5) trova corrispondenza negli onori funebri tributati a Patroclo (vv. 245-48). Se, tuttavia, nel caso di Patroclo, le pratiche di automutilazione degli Sciti (Hdt. 4, 71, 2) non trovano una perfetta corrispondenza con le pratiche di insozzamento della persona attestate per il funerale di Patroclo (per cui si veda anche il dato per cui Achille si

---

<sup>338</sup> Si veda anche Finley (1968 [1999], 211-12), il quale nega alcuna continuità tra i *basileis* omerici e i diarchi spartani (ponendosi in maniera critica rispetto alla interpretazione che a riguardo aveva dato, e. g., Jeanmaire 1939, 467-99), e ritenendo da un lato che i *gereai* di cui Erodoto ci parla ricorrono in molti altri luoghi in Grecia (e che siano ascrivibili essenzialmente alla funzione sacerdotale dei diarchi stessi) e, d’altra parte, che la stessa diarchia come tale sia un prodotto di quella che egli definisce “la rivoluzione di VI secolo”, conseguenza degli effetti che sulla società ebbero le due guerre messeniche. Questo, tuttavia, comporta che Finley adotti una cronologia per le stesse guerre messeniche alquanto più bassa di quella a cui siamo giunti noi nella prima parte di questo lavoro (abbassando, pertanto, anche la datazione di Tirteo al volgere del VII secolo) nonché la scelta – palesemente affermata nelle premesse del suo contributo – di considerare inattendibile qualsiasi notizia su Sparta precedente all’inizio del VI secolo (momento in cui Finley colloca il regno di Leone e Agasicle). Significativamente, Hartog (1981 [2001]) parla, per i funerali dei diarchi spartani, di cerimonie all’insegna dello spettacolo e della vista, al contrario della cerimonia dedicata ai soldati ateniesi caduti, in cui si ha una netta prevalenza della parola. Nel dato dell’orazione funebre ateniese, del lamento a Sparta, e dell’esposizione (*prosthesis*) invertita tra gli Sciti (si allude al dato di Hdt.4, 71, 1-3, per cui il cadavere imbalsamato del defunto re viene trasportato su un carro e condotto di popolo in popolo fino ai confini estremi del dominio degli Sciti), Hartog individua un dato culturale distintivo caratterizzante i tre popoli (per il quale, dunque, nemmeno Spartani e Sciti possono essere sommariamente assimilati), tra i quali gli Spartani occupano quella che Hartog ritiene una posizione intermedia.

<sup>339</sup> Una disamina degli elementi essenziali che caratterizzano entrambe le cerimonie iliadiche ricorre in Di Donato (1999, 83-87 e 87-89). Del funerale di Patroclo si è occupata, tra gli altri, Schnapp-Gourbeillon 1982 (1990), 77-88. Si veda anche D’Agostino (1996, 440-42).

<sup>340</sup> È presumibile che i dodici Troiani che Achille sacrifica sulla pira di Patroclo potessero ritenersi parte del bottino che sarebbe spettato al guerriero ucciso, il quale li avrebbe tenuti come suoi servi. Allo stesso modo, i cani fanno parte dei beni che caratterizzano il guerriero omerico. Si veda, a riguardo, Richardson (1993 [2000], 187-88) che menziona – per la Grecia dell’età del Bronzo e della prima età del Ferro – analoghi casi di cavalli sepolti insieme al defunto nel caso delle tombe di Salamina di Cipro e di Lefkandi. È con questi casi, d’altra parte, che vanno posti in relazione gli esempi delle tombe regali scite ricordate da Hinge (2003, 55-74; si veda anche la nota 56 di questo lavoro) e, ancor prima, da Devereux (1965, 176-84) a cui abbiamo fatto riferimento in precedenza.

rifiuta di lavarsi dal sangue prima che fosse portata a termine la sepoltura di Patroclo, vv. 38-47)<sup>341</sup>, i particolari del funerale di Ettore forniscono elementi ulteriori e più precisi.

Innanzitutto, troviamo che la pratica di insozzamento dei congiunti del defunto (nel caso specifico di Priamo, vv. 166-65) è in stretta relazione con il processo di progressivo deperimento del cadavere (a cui quello di Ettore è sottratto per volere degli dei, vv. 411-23<sup>342</sup>). In più momenti viene enunciato il dato del lamento: nella casa di Priamo in assenza del cadavere (vv. 160-62), il pianto congiunto di Priamo ed Achille presso le navi degli Achei (vv. 509-12, circostanza in cui l'azione del piangere è connessa a quella del ricordare); il lamento funebre rituale propriamente detto in presenza del cadavere (θρήνος, vv. 719-75), intonato dagli aedi ed eseguito a turno dalle donne legate al defunto (nell'ordine Andromaca, Ecuba, Elena), nel quale sono ravvisabili tanto un momento di deturpazione della figura dei partecipanti al lutto (v. 710; Hdt. 4, 71, 2; 6, 58, 3) quanto i medesimi elementi di encomio riservati al diarca defunto (si veda anche Hom. *Il.* 22, 405-28). Altrettanto degna di nota è la durata di dieci giorni accordata al lutto (vv. 664-67; 784-87), coincidente con quella riservata ai diarchi spartani. Vi è poi la descrizione della preparazione del cadavere di Ettore (vv. 580-90) perché fosse portato nella città (i lavacri, l'unzione, la vestizione con abiti pregiati, la disposizione del corpo sul feretro e di quest'ultimo sul carro)<sup>343</sup>. Come nel caso dei *basileis* omerici, dunque, diciamo che il fasto dei funerali dei diarchi è coerente con lo *status* di **archagetai**, ed è un privilegio loro esclusivo<sup>344</sup>. La questione centrale (e in questo, forse, Millender 2002 ha il merito di insistervi costantemente) è il fatto che pratiche funerarie che in passato erano ampiamente attestate nel mondo greco (di cui Omero ci dà testimonianza) sono ormai del tutto estranee all'universo di Erodoto, il quale non trova termini di confronto se non nel mondo barbaro<sup>345</sup>.

A proposito, dunque, della prassi funeraria ordinaria in uso a Sparta – e della possibilità eventuale di poter rintracciare anche nelle epoche successive alcuni elementi che richiamino, in una dimensione più ridotta, alcune caratteristiche tipiche, invece, del funerale dei diarchi – è senz'altro dalla testimonianza di Tirteo che bisogna partire. Innanzitutto vediamo che, in occasione della morte di uno Spartiata, verosimilmente gli iloti che lavoravano per lui partecipavano alla cerimonia funebre (**Tyrt. fr. 5, 4-5 G.-P.**)<sup>346</sup>,

<sup>341</sup> Per una disamina dettagliata delle forme che il lutto assumeva nella Grecia arcaica – con particolare riferimento alle pratiche di insozzamento e imbruttimento della persona (le quali traducono sul piano della concretezza visiva lo status di crisi tra la vita e la morte che interessa i congiunti del defunto nel periodo che intercorre tra il decesso e la sepoltura) – si veda segnatamente Parker 1983, 32-48.

<sup>342</sup> Si veda Richardson (1993 [2000], 314-16).

<sup>343</sup> Va notato che la restituzione del cadavere di Ettore avviene a condizione del pagamento da parte di Priamo di un riscatto che Achille dividerà con Patroclo (vv. 592-95). Si veda, a riguardo, Parker 1983, 104-43.

<sup>344</sup> Che le cose stiano così è confermato – ancora per il IV secolo – dalla notizia che Senofonte (3, 3, 1) ci dà a proposito dei funerali di Agide II, più solenni di quanto comporti condizione umana (σεμνοτέρως ἢ κατὰ ἄνθρωπον ταφῆς).

<sup>345</sup> D'altra parte, è opportuno considerare la possibilità concreta (come fanno, e. g. Asheri e Corcella 2006, 205-06, a proposito del lamento sul cadavere di Masistio; Hdt. 9, 24), che Erodoto, al pari di Eschilo (e. g. *Pers.* 121-25; 537-47; 1038-77) – in quanto greco – legga e descriva le forme del lutto dei barbari assimilabili a quelle della Grecia arcaica, appunto servendosi del filtro (anche quando questo filtro sia soltanto lessicale) di queste forme arcaiche di espressione proprie della civiltà dei Greci. In realtà, dunque, accanto alla questione della “barbarie” dei Greci occorre considerare – fin già da Omero – anche la questione della “grecità” di alcuni barbari.

<sup>346</sup> **Tyrt. fr. 5, 4-5 G.-P.:**

*“piangendo i padroni, essi e le loro spose insieme,  
quando il destino di morte li coglieva”.*

δεσπότης οἰμῶζοντες, ὁμῶς ἄλοχοί τε καὶ αὐτοί,  
εἴτε τιν' οὐλομένη μοῖρα κίχοι θανάτου.

Tuttavia, è per noi di maggiore interesse notare i particolari onori funebri riservati a chi perda la propria vita in battaglia, quali si possono desumere da **Tyrt. fr. 9, 23-34 G.P.**<sup>347</sup>:

αὐτὸς δ' ἐν προμάχοισι πεσὼν φίλον ὄλεσε θυμόν,  
ἄστῦ τε καὶ λαοὺς καὶ πατέρ' εὐκλεῖσας,  
25 πολλὰ διὰ στέρνοιο καὶ ἀσπίδος ὀμφαλοέσσης  
καὶ διὰ θώρηκος πρόσθεν ἐληλάμενος.  
τὸν δ' ὀλοφύρονται μὲν ὁμῶς νέοι ἠδὲ γέροντες,  
ἀργαλέωι δὲ πόθωι πᾶσα κέκηδε πόλις,  
καὶ τύμβος καὶ παῖδες ἐν ἀνθρώποις ἀρίσημοι  
30 καὶ παίδων παῖδες καὶ γένος ἐξοπίσω·  
οὐδέ ποτε κλέος ἐσθλὸν ἀπόλλυται οὐδ' ὄνομ' αὐτοῦ,  
ἀλλ' ὑπὸ γῆς περ ἐὼν γίνεται ἀθάνατος,  
ὄντιν' ἀριστεύοντα μένοντά τε μαρνάμενόν τε  
γῆς πέρι καὶ παίδων θούρος ἄρης ὀλέσῃ.

In ragione del sacrificio della loro vita in battaglia, dunque, gli opliti spartani conseguivano allo stesso tempo il coronamento di una intera vita trascorsa nel segno del continuo perseguimento della eccellenza individuale<sup>348</sup> (ciò che nella ricostruzione fatta da Vernant<sup>349</sup> si caratterizza come “bella morte”<sup>350</sup>; si veda anche, *infra*, Tyrt. 7, 19-32 G-P), e il tributo di gratitudine che la comunità

<sup>347</sup> Tyrt. fr. 9, 23-34 G-P:

*“Costui, cadendo nelle prime file, perde l'amabile vita,  
ricoprendo di gloria la città, il popolo, il padre,  
25 trafitto più volte davanti, nel petto  
e nello scudo umbilicato e nella corazza.  
Lo piangono ugualmente giovani e anziani,  
e la città intera si addolora di triste rimpianto,  
e la tomba e i figli sono illustri tra gli uomini,  
30 e i figli dei figli e la progenie futura;  
né mai la nobile gloria svanisce né il suo nome,  
ma pur sotto terra diventa immortale,  
chiunque l'impetuoso Ares faccia perire mentre eccelle,  
resiste e combatte per la patria e per i figli.”*

<sup>348</sup> Si veda, tra gli altri, Jeanmaire 1939, 489.

<sup>349</sup> Si vedano, segnatamente, i contributi poi raccolti in Vernant 1989 (2000)

<sup>350</sup> Al tema della “bella morte” nel caso particolare di Sparta ha dedicato un contributo specifico Nicole Loraux (1977, 105-20), la quale conferma per Sparta molti dei dati culturali che qui abbiamo cercato di esplicitare – in particolare, il dovere inderogabile per ogni singolo Spartiata di sacrificare la propria vita per la causa comune della città, qualora le circostanze lo richiedano (è ciò, che, ad esempio, vedremo analizzando il dialogo tra Serse e Demarato – Hdt. 7, 100-05; cfr. *supra*). Si tratta di un sentimento instillato nella coscienza e nel carattere dei cittadini durante tutto il corso della loro formazione, ispirato dal senso dell'onore pubblico acquisito attraverso la reciproca competizione, e che comporta una altrettanto pubblica riprovazione quando si viene meno al proprio dovere. È in questa polarità lode/biasimo che risiede il criterio di *aidos* che conforma la vita dello Spartiata, su cui torneremo in seguito. Tuttavia, come pure avremo modo di vedere occupandoci di Aristomene (Hdt. 7, 229-31; 9, 71), Loraux precisa come per lo Spartiata la morte va abbracciata soltanto se necessaria, e non va mai deliberatamente fuggita né ricercata: anche in questo atteggiamento equilibrato nei confronti del sacrificio della propria vita per il bene della patria (equilibrio che Aristomene in entrambe le circostanze alle Termopili e a Platea ha sempre disatteso) risiede un elemento fondamentale della disciplina oplitica – al centro della quale vi è in ogni caso il bene della patria, ottenuto innanzitutto con la compattezza nell'attacco e con la strenua resistenza della falange di fronte al nemico (la quale, semmai, è finalizzata a ridurre al minimo le perdite:

accorda a coloro che si sono posti a sua difesa o ad essa hanno arrecato benefici (per cui la sepoltura dei caduti all'interno dell'abitato si connota precisamente nei termini della *eroizzazione*<sup>351</sup> – lo stesso motivo per cui la presenza della tomba del defunto nella comunità dei vivi, anziché costituire motivo di contaminazione, al contrario garantisce la continuità della protezione che il defunto aveva offerto alla comunità quando era in vita, e la memoria di questo suo sacrificio viene ricordata e celebrata nei canti e nel ricordo che l'intera comunità conserva nel tempo e ravviva. Tutto questo, peraltro, è ancora ravvisabile nel caso dell'elegia di Simonide per i caduti delle Termopili – Sim. fr. 531 PMG (cfr. *infra*, la cronaca della battaglia in Hdt. 7, 204-28) – espressione essa stessa di un sistema di valori ancora coerente con l'etica del guerriero omerico (e che in Simonide si esprime anche nell'encomio a Scopas; Sim. fr. 542 PMG):

**Sim. fr. 531 PMG (= Diod. 11, 11, 6)**<sup>352</sup>:

διόπερ οὐχ οἱ τῶν ἱστοριῶν συγγραφεῖς μόνον, ἀλλὰ πολλοὶ καὶ τῶν ποιητῶν καθύμνησαν αὐτῶν τὰς ἀνδραγαθίας· ὧν γέγονε καὶ Σιμωνίδης, ὁ μελοποιός, ἄξιον τῆς ἀρετῆς αὐτῶν ποιήσας ἐγκώμιον, ἐν ᾧ λέγει·

τῶν ἐν Θερμοπύλαις θανόντων  
εὐκλεῆς μὲν ἂ τύχα, καλὸς δ' ὁ πότμος,  
βωμὸς δ' ὁ τάφος, πρὸ γόων δὲ μνάστις, ὁ δ' οἶκτος ἔπαινος·  
ἐντάφιον δὲ τοιοῦτον οὐτ' εὐρῶς  
οὔθ' ὁ πανδαμάτωρ ἀμαυρώσει χρόνος.  
ἀνδρῶν ἀγαθῶν ὁ δὲ σηκὸς οἰκέταν εὐδοξίαν  
Ἑλλάδος εἶλετο· μαρτυρεῖ δὲ Λεωνίδας  
ὁ Σπάρτας βασιλεύς, ἀρετᾶς μέγαν λελοιπῶς  
κόσμον ἀέναόν τε κλέος.

**Sim. fr. 542, 33-40 PMG**<sup>353</sup>:

---

παυρότεροι θνήσκουσι, σαοῦσι δὲ λαὸν ὀπίσσω, **Tyrt. fr. 8, 13 G-P**; si veda anche Hdt. 7, 211), che procura il conseguimento della vittoria.

<sup>351</sup> Una lettura di questo tipo di Tyrt. fr. 9, 27-34 G.-P. è stata data anche da Fuqua 1981.

<sup>352</sup> **Sim. fr. 531 PMG (= Diod. 11, 11, 6)**: “Per questo motivo, non soltanto gli scrittori di storie ma molti anche tra i poeti hanno celebrato il valore di costoro (scil. Leonida e gli Spartani); tra questi vi è stato anche il poeta lirico Simonide che compose un encomio degno del valore di quelli, nel quale egli dice:

*Dei caduti alle Termopili  
gloriosa è la sorte, nobile il fato,  
la tomba è un altare, in luogo dei lamenti il ricordo, il compianto è lode;  
Un simile tributo funebre né la muffa  
oscurerà né il tempo che tutto doma.  
Questo recinto di uomini prodi ha scelto come abitante  
la gloria della Grecia: ne è testimone lo stesso Leonida,  
il re di Sparta, che ha lasciato un grande ornamento  
di virtù e gloria imperitura.”*

A proposito della funzione di cronaca assolta dalla poesia (ricordata anche da Diodoro), prima che fosse dato inizio ad una tradizione prima logografica e poi compiutamente storiografica, si veda Bowie 2001.

<sup>353</sup> **Sim. fr. 542, 33-40 PMG**:

*“[Io non sono un amante del biasimo, poiché a me è sufficiente  
un uomo che non sia meschino] e che conosca la giustizia che giova alla città, non essendo  
troppo ignavo,  
un uomo assennato; né io lo potrai*

[οὐκ εἰμὶ φιλόψογος, ἐπεὶ ἔμοιγε ἔξαρκεῖ  
ὄς ἂν μὴ κακὸς ἦι] μηδ' ἄγαν ἀπάλαμνος εἰ-  
δὼς γ' ὀνησίπολιν δίκαν,  
ὕγιης ἀνὴρ· οὐ μὴν ἐγὼ  
μωμήσομαι· τῶν γὰρ ἡλιθίων  
ἀπείρων γενέθλα.  
πάντα τοι καλά, τοῖσιν  
τ' αἰσχροῦ μὴ μέμεικται.

### 3.3.1.5. Le forme di eroizzazione nella prassi funeraria a Sparta.

Se è comprensibile, dunque:

- che in età classica il caso dei funerali dei diarchi spartani rappresenti una eccezione non solo per Atene ma anche per la stessa Sparta – tale da indurre Erodoto a ricercare il termine di confronto adeguato al di fuori del mondo greco, nei funerali dei dinasti orientali – ma che per l'età arcaica le cose erano sensibilmente diverse;
- che le disposizioni di Solone e di Licurgo in materia erano finalizzate ad uniformare nella città alcune persistenti disparità nel trattamento dei diversi defunti tali che – nel caso di famiglie aristocratiche particolarmente illustri, si traducevano nel tributo di veri e propri culti *eroici* agli antenati (è esattamente questa la questione da cui Nafissi 1991 sceglie di partire per l'analisi delle cerimonie funebri a Sparta attingendo, tra gli altri, alle riflessioni di Louis Gernet, in Gernet-Boulangier 1932, 160-61);

è precisamente da quegli elementi che – segnatamente nel caso dei caduti in battaglia – permangono dell'antica prassi funeraria aristocratica (i quali abbiamo evidenziato anche nella stessa legislazione licurghea in materia), che occorre partire per descrivere secondo differenze i costumi ateniesi e quelli spartani in materia.

All'interno dell'insieme quanto mai differenziato che costituisce la categoria degli eroi (i quali occupano uno *status* intermedio tra gli dei e le persone comuni – in ragione della mortalità che li distingue dai primi e dell'eccellenza individuale che li distingue dai secondi), il tratto che potremmo individuare come denominatore comune è, appunto, il fatto che gli eroi si distinguono per aver portato a termine un atto per qualche ragione eccezionale (atto di fondazione, impresa benefica di qualche tipo). Gunnel Ekroth (2007 [2010], 105-06) ha fatto notare come questa eccezionalità può risolversi anche od esclusivamente nelle circostanze in cui l'eroe ha trovato la morte<sup>354</sup>. Anzi, se osserviamo la questione in conformità ad alcuni studi che Vernant ha dedicato ad essa (quelli contenuti nella raccolta del 1989 [2000], nonché la prolusione del 2001 [2007]), il dato della morte dell'eroe – o della *morte eroica* – si presenta forse come una delle condizioni necessarie perché

---

*biasimare: la schiatta degli inetti,  
infatti, è innumerevole.  
Tutto è bello (cfr. Hom. Il. 22, 73), per coloro nei quali  
non si mescoli l'onta.*"

A riguardo, si veda segnatamente Vernant 1979 [2000], che pone questo frammento simonideo in relazione con il fr. 7 G-P di Tirteo (cfr. *infra*).

<sup>354</sup> Una morte eccezionale, morire in modo violento e in giovane età – come è dimostrato anche da Vernant (2001 [2007]) per il caso di uno degli eroi per antonomasia, Achille – era un motivo decisamente forte per ottenere l'eroizzazione. Nel caso dei personaggi storici, questo avveniva – appunto – soprattutto in caso di morte in guerra, di soldati caduti sul campo. Si tratta di uno sviluppo che Ekroth collega alla nascita dell'esercito oplitico, che nel caso di Sparta è possibile apprezzare in modo particolare, grazie alla descrizione che ne dà Tirteo.

l'eroe – innanzitutto l'eroe epico, ma non solo – in quanto tale *funzioni* per la comunità che lo onora. Vediamo più in dettaglio.

Nella necessità di essere sintetico senza rischiare di fornire un'informazione parziale o, peggio, fuorviante in proposito, potrei dire che in questa serie di contributi<sup>355</sup> Vernant affronta il problema della morte *tout court* – che, abbiamo ormai visto, si caratterizza come *eroica* in ragione sia del prestigio sociale di cui il defunto gode per alcuni suoi meriti verso la comunità, sia per le circostanze della morte stessa – dalla prospettiva della relazione del defunto con la comunità di appartenenza – una relazione speculare a quella che si era avuta tra la comunità e l'individuo ancora in vita, e che si realizza sia nelle pratiche destinate al trattamento del cadavere, sia negli onori funebri che regolarmente sono tributati al defunto per preservarne il legame con il gruppo (famiglia, villaggio, città) e tenerne viva la memoria<sup>356</sup>, il diritto alla quale l'individuo si è guadagnato grazie ad una vita improntata a forme di eccellenza più o meno radicale – un elemento centrale, questo, nell'etica degli Spartani (come abbiamo visto da **Tyrt. fr. 9, 23-34 G-P**; cfr. *supra*).

In questa sede, nel tentativo di fornire, attraverso le riflessioni di Vernant, una chiave di lettura di tipo generale per capire la natura dei culti eroici – che da una parte si avvicinano alle forme di religiosità riservate agli dei e dall'altra implicano, e anche fondano, le manifestazioni tipiche delle pratiche funerarie<sup>357</sup> – ritengo molto utile affrontare la questione partendo da un tema che nella riflessione di Vernant sembra sottendere l'intera questione, vale a dire tutto ciò che attiene al corpo del singolo individuo<sup>358</sup> (1989 [2000], 7-10, 14, 19-21, 46-48, 51, 54-56, 64-66) – il quale, sintetizzando Vernant, qui dobbiamo intendere innanzitutto come il primo mezzo di relazione tra il singolo e il gruppo di cui fa parte, e che per questo motivo è di per se stesso espressione di qualità intrinseche (*come un blasone in cui compaiono, a tratti emblematici, i molteplici "valori" – di vita, di bellezza, di potere – di cui un individuo si trova provvisto*) – le *dunameis* (*charis*, prestanza, velocità delle gambe, forza della braccia, scioltezza e agilità delle membra) ciascuna espressione di altrettante qualità "etiche" (resistenza, ardore in combattimento, padronanza di sé, intelligenza accorta, astuzia sottile) – tutte qualità che, però, vengono automaticamente riconosciute al singolo a livello sociale, nella misura in cui il singolo è parte del gruppo.

Dobbiamo sempre tener presente che è la piena partecipazione dell'individualità eroica alla natura umana – fisica, corporea, e perciò corruttibile e mortale – che costituisce la condizione necessaria per la futura celebrazione (attraverso una cerimonia di tipo ctonio, come è quella funebre) da parte del gruppo di cui l'eroe è parte. In tal senso, l'*aristeía* dell'eroe può essere letta come la pratica

---

<sup>355</sup> Tra quelli della raccolta del 1989 [2000] si vedano in particolare *Mortali e immortali: il corpo divino* (1986); *La bella morte e il cadavere profanato* (1982); *La morte greca, morte a due facce* (1981); *Panta kala. Da Omero a Simonide* (1979); e, per i temi specifici di cui questo lavoro si occupa, *Tra onta e gloria: l'identità del giovane Spartano e L'individuo nella città*.

<sup>356</sup> In questi due aspetti ritorna la coesistenza di implicazioni di tipo culturale e di altre di tipo pratico (igienico-sanitario) da cui eravamo partiti. A proposito della funzione rammemorativa delle tombe – per un'analisi dei differenti tipi di tombe e delle distinzioni che tra di esse è possibile fare sulla base del lessico che le designa (e. g. *mnēmata*, *mnēmeia*, *polyandreion*) – si veda Hodkinson 2000, 249-56.

<sup>357</sup> Si veda, in proposito, la definizione che degli eroi dà Gernet 1968, 13-14.

<sup>358</sup> Gli aspetti corporei della realtà, e più generalmente percepibili con i sensi, sono qualcosa di cui non dobbiamo mai dimenticare l'importanza nel pensiero greco – soprattutto in quello delle età più antiche, in cui il processo di astrazione era assente o in via di formazione, e quanto a noi è possibile pensare in termini esclusivamente astratti – come le qualità individuali o le emozioni – aveva bisogno sempre di qualcosa di concreto che lo rappresentasse o in cui fosse localizzato, un simbolo. Il significato simbolico del *gēras* – la ricompensa che è espressione materiale del valore individuale dimostrato – è un esempio eccellente di ciò. Tra i vari tipi di *gēras*, c'è anche il *gēras thanonton*.

costante di tutte queste qualità fisiche e psichiche individuali, e la morte dell'eroe sul campo come il momento culminante di questa pratica. Così come in vita l'*aristeus* è stato sempre socialmente connotato per le qualità che lo rendono tale, dobbiamo ritenere che, con il sopraggiungere della morte sul campo, egli resti indissolubilmente fissato all'espressione culminante delle qualità eccellenti che lo hanno caratterizzato in vita. Nel corpo privo di vita, queste qualità non sono più vitali, vale a dire che non si esprimono più in forma dinamica, ma restano staticamente fissate nel corpo teso nell'ultimo slancio (a riguardo, nel caso di Sparta, è notevole la prassi del seppellimento sul campo di battaglia ricordata tra gli altri da Nafissi 1991, 281). È questo il momento iniziale del passaggio dell'individuo mortale alla condizione eroica. Un aspetto fondamentale della *morte eroica*, infatti, che Vernant insiste nel mettere in evidenza, è il riscatto che attraverso di essa l'individuo ottiene dal destino a cui lo lega la sua condizione umana, rappresentato proprio dal declino di quelle qualità virili che in giovinezza rifulgono e che la vecchiaia progressivamente offuscherà (a meno che non lascino il posto ad altre tipiche dell'età senile, prima tra tutte la capacità di consigliare, come nel caso di Nestore). Che, peraltro, la guerra medesima – in ragione di questa precisa connotazione appena osservata – sia anche nel caso di Sparta un compito di cui essenzialmente debbano farsi carico i giovani, è palesemente testimoniato da **Tyrt. fr. 7, 19-32 G.-P.**<sup>359</sup>:

20 τούς δὲ παλαιότερους, ὧν οὐκέτι γούνατ' ἐλαφρά,  
μὴ καταλείποντες φεύγετε, τοὺς γεραιούς.  
αἰσχροὺν γὰρ δὴ τοῦτο, μετὰ προμάχοισι πεσόντα  
κεῖσθαι πρόσθε νέων ἄνδρα παλαιότερον,  
ἤδη λευκὸν ἔχοντα κάρη πολιόν τε γένειον,  
θυμὸν ἀποπνεύοντ' ἄλκιμον ἐν κονίηι,  
25 αἵματόεντ' αἰδοῖα φίλαις ἐν χερσὶν ἔχοντα-  
αἰσchrὰ τὰ γ' ὀφθαλμοῖς καὶ νεμεσητὸν ἰδεῖν,  
καὶ χρῶα γυμνωθέντα· νέοισι δὲ πάντ' ἐπέοικεν,  
ὄφρ' ἐρατῆς ἤβης ἀγλαὸν ἄνθος ἔχηι,  
ἀνδράσι μὲν θηητὸς ἰδεῖν, ἐρατὸς δὲ γυναιξὶ  
30 ζωὸς ἐών, καλὸς δ' ἐν προμάχοισι πεσών.  
ἀλλὰ τις εὖ διαβάς μενέτω ποσὶν ἀμφοτέροισι  
στηριχθεὶς ἐπὶ γῆς, χεῖλος ὁδοῦσι δακῶν.

<sup>359</sup> Tyrt. fr. 7, 19-32 G.-P.:

20 “quelli più anziani, che non hanno più ginocchia agili,  
non lasciateli da soli dandovi alla fuga, loro che sono vecchi.  
Questo, dunque, è turpe: che un uomo più anziano, cadendo  
nelle prime file, giaccia dinanzi ai giovani,  
quando già ha il capo canuto e il mento grigio,  
ed esali nella polvere l'animo gagliardo  
25 tenendo tra le mani le vergogne insanguinate –  
spettacolo turpe e che provoca sdegno alla vista –  
e con il corpo nudo. Ai giovani, invece, tutto si addice,  
finché persista fulgido il fiore dell'amabile giovinezza.  
Per gli uomini è ammirevole alla vista, lo amano le donne  
30 finché vive, bello quando cade nelle prime file.  
Avanti, dunque, marciando saldo ciascuno resista, con entrambi i piedi  
piantati a terra, mordendosi il labbro con i denti.”

A riguardo, si tenga conto anche di **Hom. Il. 22, 71-76**<sup>360</sup>:

νέῳ δέ τε πάντ' ἐπέοικεν  
ἄρηϊ κταμένῳ δεδαίγμένῳ ὄξει χαλκῷ  
κεῖσθαι: πάντα δὲ καλὰ θανόντι περ ὅτι φανήη:  
ἀλλ' ὅτε δὴ πολίον τε κάρη πολίον τε γένειον  
αἰδῶ τ' αἰσχύνωσι κύνες κταμένοιο γέροντος,  
τοῦτο δὴ οἴκτιστον πέλεται δειλοῖσι βροτοῖσιν.

In ragione del riscatto che ottiene sacrificando la propria vita finchè è giovane, dunque, l'eroe si avvia ad ottenere uno *status* simile a quello dell'immortalità divina<sup>361</sup>. Nel caso di Sparta, poi, questo è ancora più vero, in ragione della stessa discendenza eroica (e divina) che gli Spartiati si attribuivano (**Tyrt. fr. 8, 1-2 G.-P.**)<sup>362</sup>:

ἀλλ', Ἑρακλῆος γὰρ ἀνικῆτος γένος ἐστέ,  
θαρσεῖτ' οὐπω Ζεὺς ἀχένα λοξὸν ἔχει·

Se questo è vero, dunque, affinché ciò sia effettivamente possibile, è tuttavia necessario che il corpo dell'eroe in cui resta "immortalata" l'eccellenza delle forze giovanili – e che in tal senso richiama l'integrità del corpo divino quale Vernant pure ci descrive (1989 [2000], 10-ss.) – venga sottoposto ad alcune procedure (*géras thanonton*) che perpetuino definitivamente quella immutabilità di cui la morte in se stessa non rappresenta che il presupposto iniziale. È questa la funzione delle pratiche funerarie, le quali attraverso la cremazione relegano nell'invisibile quanto del corpo è destinato alla decomposizione e – attraverso la deposizione nella tomba di quanto è meno deperibile (segnatamente le ossa)<sup>363</sup> – rendono l'individuo illustre stabilmente presente (*empedos*) all'interno

---

<sup>360</sup> **Hom. Il. 22, 71-76:**

*“Al giovane ucciso in battaglia  
tutto si addice, e giace a terra trafitto dal bronzo  
acuto. Tutto è bello di lui, ciò che si vede, anche se è morto;  
ma quando è un vecchio ad essere ucciso, e i cani  
deturpano la testa canuta, e la barba canuta, e i genitali  
questa è la cosa più dolorosa per i miseri mortali.”*

<sup>361</sup> In tal senso è interessante che, ad esempio, Ekroth (2007 [2010], 109-10) osservi che, proprio come i luoghi di culto degli dei, i santuari di eroi possono essere localizzati ovunque, e la collocazione spesso richiama il ruolo dell'eroe in qualità di fondatore e protettore della comunità. Un certo numero di culti di eroi aveva un legame con il culto di una divinità, e la maggior parte, se non tutti, i santuari più importanti di dei ospitavano sia sepolture e sia culti di eroi. Questi eroi erano spesso intimamente connessi con la storia mitica del santuario: l'eroe o l'eroina avevano fondato il santuario, istituito il culto, e ne erano stati il primo sacerdote o sacerdotessa. La tomba di un eroe in un santuario dava, poi, origine ad un mito che spiega la sua presenza.

<sup>362</sup> **Tyrt. fr. 8, 1-2 G-P:**

*“Avanti, siete infatti la progenie di Eracle invitto,  
coraggio – di certo Zeus non torce il collo –”*

<sup>363</sup> In tal senso, come nota anche Nicole Loraux (1982 [1990], 29-30), si tratta di una procedura inversa rispetto a quella della pratica sacrificale, nella quale le carni sono conservate al fine della alimentazione umana, mentre le ossa vengono completamente bruciate avvolte nel grasso, in offerta agli dei. In tal senso, il funerale di Patroclo ove tutto (cadavere e vittime sacrificali) viene bruciato completamente rappresenta, secondo Loraux, un caso ulteriormente eccezionale rispetto alla stessa pratica funeraria degli eroi, in quanto la totale distruzione delle spoglie mortali ne sancirebbe in qualche modo la divinizzazione (coerentemente anche con lo *status* e con lo stesso destino del personaggio a lui più vicino – Achille). Un parallelo tra l'azione del rogo funebre e quella del fuoco alimentare è posta anche da Schnapp-Gourbeillon (1982, 80-82) e da Cerchiali (1984, 53). Il fuoco assume la funzione di isolare la parte incorruttibile (le ossa bianche; quelle che nel sacrificio animale sono destinate agli dei) da quella soggetta alla putrefazione (le carni), e quindi di rendere in qualche modo "immortale" o per lo meno "incorruttibile" lo stesso defunto. Ciò viene esemplificato da

della comunità<sup>364</sup>. Vernant infatti (1989 [2000], 66) interpreta la tomba come il prolungamento visibile delle spoglie che giacciono sotto terra<sup>365</sup>. Al ricordo perenne (*mnema*) delle qualità individuali, fissato attraverso la tomba (*sema*), si aggiunge la memoria perennemente rinnovata attraverso il canto poetico che celebra le azioni dell'eroe<sup>366</sup>, e inaugurata già dal compianto che il *threnos* esprime<sup>367</sup>.

---

Cerchiai per il tramite dell'interpretazione che Vernant (1963 [2001], 157-58, 187-93) aveva dato degli *Amphidromia*, con i casi di Demofonte ed Achille nascosti nel focolare acceso da Demetra e da Teti. Una funzione affine è quella che il fuoco assolve nella bollitura, la quale tuttavia implica il carattere "umido" tipico piuttosto della vita terrena degli uomini, fin dal concepimento. Casi di bolliture prodigiose nei crateri sono quella di Dioniso-Zagreo e quella di Pelope.

<sup>364</sup> È in questo, secondo Vernant (1989 [2000], 76) che consiste lo "statuto del morto". Questa persistenza stabile del defunto nella comunità dei vivi trova la propria espressione particolare nella figura del *kolossos*, il particolare tipo di effigie che duplica la figura del defunto (i cui resti reali sono nascosti nel sepolcro – si ricordi anche il caso dell'*eidolon* seppellito al posto del cadavere, nel caso che un diarca muoia sul campo e i suoi resti siano indisponibili – Hdt. 6, 58 – per cui si veda e. g. Richer 1994, 70-83) nella comunità dei vivi, e che si caratterizza rispetto ad altri tipi di effigie, per le caratteristiche di fissazione al suolo e di immobilità (si veda Vernant 1965 [2001], 343-ss). La funzione sociale e culturale del *kolossos*, di fatto, è concretamente assolta dalla stele (essa stessa caratterizzata da radicamento e da saldezza; cfr. e. g. **Hom. Il. 17, 434-35**: ἄλλ' ὥς τε στήλη μένει ἔμπεδον, ἧ τ' ἐπὶ τύμβῳ || ἀνέρος ἐστήκη τεθνηότος ἠὲ γυναικός). In tal senso, come nota anche Bérard (1982 [1990], 96), l'eroizzazione non coinvolge soltanto i personaggi appartenenti ad un passato mitico, bensì anche individui che si sono conosciuti direttamente, e dei quali si sono apprezzate le imprese. Né deve stupire la coesistenza nei culti eroici di personaggi mitici e altri storicamente esistiti, in quanto *la réalité des carrières de Thésée ou d'Agamemnon ne faisait aucun doute pour les Anciens*.

<sup>365</sup> La tomba assolve la funzione di sostituzione della presenza fisica del defunto, che non può più essere presente attraverso il proprio corpo. A tal proposito un significato particolare a livello sociale hanno i *kouroi* e le *korai*, le statue raffiguranti giovani defunti di entrambi i sessi (si veda a tal proposito il contributo di Burkhard Fehr contenuto in Settis (ed.) 1996, 785-843), la stessa funzione di *presentificazione* che hanno le statue di dei nei santuari. Per quanto riguarda la funzione sociale che la tomba dell'eroe defunto assumeva, come nota Bérard (1982 [1990], 101-02), la funzione sostitutiva della tomba si traduce nella possibilità che il defunto illustre – ad esempio un re – continui ad esercitare un ruolo nella città, che altrimenti gli sarebbe negato, divenendo una sorta di guardiano della città. Ciò si colloca nel contesto dei monopoli liturgici che i *gene* aristocratici conservano a livello civico, che non sono più espressione degli antichi culti familiari. Archeologicamente questo si traduce, come già abbiamo accennato, nell'assenza dei sontuosi corredi funebri delle epoche precedenti e soprattutto nella scomparsa dello scettro tra gli oggetti che esprimevano lo *status* del defunto. Si veda anche Snodgrass (1982 [1990], 114-15).

<sup>366</sup> Secondo Ekroth (2007 [2010], 110) non sempre la relazione tra la tomba dell'eroe e il luogo in cui effettivamente se ne celebrano i culti è qualcosa che si spiega facilmente. In alcuni casi l'attenzione si concentra sugli aspetti funerari, in altri casi di tutto ciò non v'è traccia, in altri casi i culti di carattere funebre si pongono in netto contrasto con la tradizione mitica secondo cui dopo la morte dell'eroe in questione non ne sia rimasto alcun resto fisico. Mentre la tomba di un defunto comune costituisce una fonte possibile di contaminazione, le sepolture degli eroi fanno eccezione e possono essere collocate in spazi altrimenti riservati agli dei o ai viventi. Nonostante questo, resta talvolta la necessità per il personale religioso di adottare particolari precauzioni.

<sup>367</sup> Queste stesse considerazioni formulate da Vernant (segnatamente quelle di Vernant 1982 [1990]) costituiscono il punto di partenza dello studio di Luca Cerchiai appunto sull'idea di *gêras thanonton* e della nozione di "belle mort" (Cerchiai 1984, 39-69). In particolare Cerchiai, analizzando i casi di morte dell'eroe in battaglia presenti segnatamente nel poema iliadico, sottolinea essenzialmente come rispetto all'evento traumatico della morte cruenta in battaglia – la quale costituisce di per sé stessa un intaccamento più o meno profondo dell'immagine culturale dell'individuo (e segnatamente del guerriero, nei tratti corporei che lo distinguono e che abbiamo visto enucleati da Vernant), talvolta sfigurandolo fino a cancellarne l'identità e a renderlo irricognoscibile (è il caso del tentativo di Achille di oltraggiare il corpo di Ettore o dell'oltraggio arrecato al cadavere di Leonida – Hdt. 7, 238; o il caso dei cadaveri lasciati insepolti, alla mercé degli animali selvatici) – il trattamento del cadavere (lavaggio, unzione, vestizione) entro la pratica funeraria è finalizzato, appunto, a ripristinare questa stessa immagine, tale da rendere il cadavere di nuovo riconoscibile e tale da renderlo di nuovo ammissibile nella comunità dei vivi, seppur soltanto per il tempo degli adempimenti che ne determinano il definitivo commiato da essa (compianto, *prothesis*, *ekphorà*). La stessa pira funeraria, secondo Cerchiai, riproduce per l'ultima volta i tratti di fulgore, di *menis* e di *bie* che distinguevano la figura del guerriero quando era in vita. Nondimeno, in conclusione del suo contributo, Cerchiai (pp. 60-61) insiste proprio sui dati di corrottezza del cadavere (*l'effetto disgregante che la morte in battaglia assume per l'eroe ucciso*) per spiegare che la "bella morte" non si realizza con il sacrificio dell'eroe in battaglia quanto piuttosto con le pratiche funerarie volte a ripristinare quell'immagine culturale che la morte ha compromesso.

Dunque, per mezzo dell'esemplarità del personaggio eroico, così come lo rappresenta il canto e lo raffigura la stele, i valori vitali e terreni di forza, bellezza, freschezza giovanile e ardore in combattimento acquisiscono una consistenza, una stabilità e una permanenza che li sottraggono al declino inesorabile che caratterizza tutte le cose umane. In realtà, strappando all'oblio il nome dell'eroe, la memoria sociale tenta di radicare nell'assoluto tutto un sistema di valori, per preservarlo dalla precarietà, dall'instabilità e dalla distruzione – in breve, per metterlo al riparo dal tempo e dalla morte (Vernant 1989 [2000], 78)<sup>368</sup>. Si intende, dunque, l'enorme significato di coesione identitaria che assumevano nel contesto civico i santuari dedicati agli eroi<sup>369</sup> – intorno ai quali si concentravano alcuni dei fenomeni di aggregazione più significativi dal punto di vista culturale, tra cui le riunioni periodiche di cittadini e i riti di iniziazione dei giovani. In tal senso, è facile capire – come fa Ekroth (2007 [2010], 112) – che l'importanza degli eroi è ancora più evidente a livello locale (*demos*, villaggio o regione) e che il loro legame con il territorio è fondamentale<sup>370</sup>. È, forse, ponendo queste premesse che sarà più facile capire alcuni aspetti particolari di una società, quella spartana del VII secolo, e la dimensione collettiva dei componimenti di poeti come Terpandro, Tirteo, o Alcmane (nonché, per i periodi successivi, casi come l'elegia di Simonide in cui si celebravano i caduti alle Termopili; Sim. fr. 531 PMG), la cui esecuzione presupponeva un contesto di socialità – quando non festivo – il cui *esprit* era fortemente improntato a quei valori individuali e collettivi che proprio gli eroi maggiori, in quanto tali,

---

<sup>368</sup> Si veda, a riguardo anche Loraux (1982 [1990], 32). Da questo punto di vista è comprensibile capire – Ekroth (2007 [2010], 105-06) – la ragione per cui gli eroi erano ritenuti capaci di fornire aiuto a chi ne avesse bisogno – vi sono molti racconti di apparizioni di eroi, soprattutto nella situazione di una battaglia – poiché vi era stato un tempo in cui essi erano vissuti sulla terra ed avevano avuto un'esistenza umana. In momenti di crisi, ci si accostava agli eroi come a dei soccorritori, e l'istituzione di un culto eroico era pertanto uno strumento per risolvere una crisi, la quale spesso, secondo Ekroth, aveva a che fare con qualcuno che aveva subito un torto o anche era morto in modo violento, soprattutto nei casi di atleti (per Sparta il caso di Hyakinthos è lampante) o nemici, allorché la morte violenta o la privazione della sepoltura – come ci ha ben informato Vernant – costituivano un problema per l'intera comunità. Lo stesso Ekroth evidenzia come non tutti gli eroi erano considerati ben disposti nei confronti degli uomini – ciò si spiega bene alla luce delle considerazioni sul lutto espresse da Gernet (1983 [1997], 81-84) – e in questi casi le forme di culto erano finalizzate eventualmente innanzitutto per placare la loro collera. Alcuni, anzi, erano persino nocivi e pericolosi – come accadeva per Oreste – e, ad esempio, potevano procurare malattie. Spesso questo fatto, rileva Ekroth, è legato alla loro condizione di *ahōroi* o *biaiothanatoi*, morti prematuramente o in modo violento (persone uccise, giustiziate, morte di malattia o suicidatesi, ma anche giovani o fanciulle). La loro condizione adirata e vendicativa richiedeva un rimedio, ma al contempo era anche la fonte del loro potere, maggiore di quello del defunto ordinario, e in seguito alla riparazione del torto, costituita dall'istituzione del culto eroico, l'eroe offeso diventava eventualmente un difensore della comunità.

<sup>369</sup> Bérard (1982 [1990], 99-100) lega il recupero delle qualità belliche individuali di re e principi – nonché di dei ed eroi – proprio alle caratteristiche culturali dell'aristocrazia guerriera che si poneva al comando delle nuove città nascenti, i cui membri erano ritenuti simili (*homoioi*, il caso di Sparta) o uguali (*isoï*).

<sup>370</sup> I culti ad essi dedicati diventano il fulcro di aggregazione per associazioni di privati cittadini interne alla città, i cui membri – detti *orgeōnes*, per cui si veda anche Gernet 1928 (1968), 38 n. 155, 41, 71 – spesso erano possessori del santuario e vi si riunivano per sacrificare al loro eroe. Questo sacrificio terminava con un pasto nel santuario, che era provvisto di cucina, un piccolo portico, giacigli e tavoli. In tal senso, come notava Bérard (1983, 59), i fenomeni di eroizzazione caratterizzano i conflitti ideologici che hanno scosso la città greca a partire dall'ottavo secolo, ma ne favoriscono altrettanto la soluzione. Secondo Bérard, il fenomeno dell'eroizzazione – al pari della tragedia nell'Atene democratica del V secolo – appare come una sorta di una valvola di sicurezza: è un modo indiretto di recuperare il potere dei re – leggendari e non – dei capi militari, dei fondatori illustri di città, un potere che non poteva più essere esercitato in modo diretto nell'ambito della città. L'eroizzazione integra gli antichi personaggi nei sistemi politici che segnano l'evoluzione della città in direzione di una sempre maggiore equità sociale, all'interno della quale, tuttavia, alcuni rappresentanti tengono al contempo alla tutela di alcuni privilegi personali.

riassumevano in se stessi (basti pensare al caso di Eracle, o ai Dioscuri, o Hyakinthos, o ai micenei Menelao e Agamennone)<sup>371</sup>.

### 3.3.1.6. Alcune conclusioni.

È soltanto in considerazione di tutta questa serie di elementi che la natura del *logos epitaphios* pronunciato pubblicamente ad Atene da un cittadino particolarmente illustre in onore dei propri concittadini meritevoli emerge in modo chiaro. È quanto nota, appunto, Nicole Loraux 1981 (2006; cfr. *infra*). Emerge innanzitutto il dato della memoria e della lode dei caduti per la patria, che a Sparta viene conservata attraverso il canto – un dato particolarmente significativo se consideriamo da un lato il sacrificio che i diarchi facevano alle Muse durante le campagne militari prima di ingaggiare la battaglia (Plut. *Mor.* 221a) e d'altra parte l'esplicito rifiuto da parte di Pericle di affidarsi ai poeti per conservare la memoria (Thuc. 2, 41, 4)<sup>372</sup>. Che poi, effettivamente, a Sparta – nonostante i costumi funerari assumano nel corso del V secolo un aspetto maggiormente egualitario ed austero (con poche eccezioni che fanno ulteriormente risaltare il caso dei funerali dei diarchi) – la cerimonia funebre non cancella del tutto gli elementi delle età precedenti conservando, al contrario, il legame del cittadino defunto con la propria famiglia anche entro la dimensione pubblica (a differenza di ciò che avviene ad Atene con il *demosion sema*)<sup>373</sup> è qualcosa di cui anche Nafissi sembra convinto (ricordando, in tal senso, sia il caso dei caduti alle Termopili – il cui patronimico era riportato sulla stele che li ricordava singolarmente, di cui ci dà notizia Pausania, 3, 14, 1 – sia il caso dei caduti *en polémo* i quali, essendo sepolti nelle tombe di famiglia, restavano comunque riconoscibili). Al pari, dunque, di altre circostanze in cui l'eccellenza individuale a Sparta comportava una forma pubblica di riconoscimento (è il caso, ad esempio, delle stesse prove individuali che il futuro cittadino deve affrontare nel corso della *agoge* – si pensi ad esempio alla *krypteia*)<sup>374</sup> anche la cerimonia funebre diviene a Sparta l'occasione per il privato cittadino di riscuotere la pubblica approvazione, ma allo stesso tempo la lode tributata al singolo diventa anche il motivo di emulazione da parte degli altri cittadini nonché l'occasione per la celebrazione della città stessa nel suo complesso (per cui Nafissi, ad esempio, parla di *un riconoscimento pubblico di culti eroici privati*).

Ciò che qui è opportuno evidenziare, avviandoci a concludere, è innanzitutto il fatto che ad Atene il legame con la dimensione familiare d'origine è del tutto reciso e obliterato, per cui l'eventuale iscrizione del nome del singolo all'interno di una lista che contenga parimenti quelli di tutti gli altri caduti (sepolti nella tomba collettiva) non è corredata di alcun patronimico o indicazione di sorta se

---

<sup>371</sup> Si rimanda qui – a titolo puramente esemplificativo – alle pagine dedicate da Calame (1987) ai maggiori culti eroici localizzati a Sparta.

<sup>372</sup> A riguardo si veda, in particolare, il cap. 5.2 del saggio di Loraux (1981 [2006]), *I problemi di un logos politikos*.

<sup>373</sup> Va poi notato che questo trasferimento nella dimensione pubblica di rituali di carattere familiare ha come contraltare anche la cura degli orfani di guerra a carico della città. Sul legame tra encomio funebre pubblico e democrazia si veda, poi segnatamente, i capp. 4.1 (*Pratica e teoria della democrazia*) e 4.2 (*Elogio della democrazia, rappresentazioni aristocratiche*), sui cui contenuti, tuttavia, qui non ci è permesso di soffermarci in dettaglio.

<sup>374</sup> È il continuo esame a cui il giovane viene sottoposto dalla comunità di cui è parte – esame a cui periodicamente egli si sottopone impegnandosi in competizioni di vario genere, ad esempio quelle di tipo atletico o musicale (in età arcaica e classica, come abbiamo visto, particolare prestigio riscuotevano i vincitori alle competizioni olimpiche; si vedano Plut. *Lyc.* 22, 4 e *Mor.* 639e) – che ha indotto gli studiosi a parlare per Sparta di una cultura agonistica (si veda e. g. Hodkinson 1999 – segnatamente le pp. 167-70 e 176-77 – il quale prende in esame a riguardo un numero consistente di testimonianze archeologiche). È interessante notare altresì ciò che viene messo in evidenza da Leslie Kurke (1993, 133) ed opportunamente ripreso da Hodkinson, cioè il potere “di talismano” (benefico per la città) riconosciuto ai vincitori dei giochi della Corona. Questo stesso potere benefico dobbiamo ritenere fosse riconosciuto alle tombe dei caduti per la patria.

non l'indicazione della tribù (quella clistenica e non quella arcaica)<sup>375</sup>. Ma il dato che, soprattutto, è essenziale porre in evidenza – e che apparentemente può apparire qualcosa di trascurabile – è esattamente il passaggio, ad Atene, da un encomio formulato in poesia ad uno formulato in prosa (*la langue politique des débats*; Loraux 1982 [1990], 30). È in tal senso che la città – per così dire – rifunzionalizza tutta una serie di elementi culturali legati ai riti funebri (dei quali, abbiamo visto, si sostanzialmente la nozione di “bella morte”) che nelle età precedenti erano appannaggio della dimensione familiare nelle sue differenti declinazioni (dall'*oikos* alla tribù)<sup>376</sup>. Ciò è coerente, ad esempio, con il divieto ad Atene di ricordare il generale vittorioso in battaglia – rispetto al quale è innanzitutto la città che deve essere celebrata maggiormente nel ricordo<sup>377</sup>. Se – come sostiene Nicole Loraux (*ibidem*, p. 32-33) – *la belle mort est toujours en elle-même déjà discours*, il mutamento delle forme di questo discorso rappresenta un dato essenziale<sup>378</sup>.

Ciò è ulteriormente confermato dalla diffusione esclusivamente interna all'Attica del *logos epitaphios*, sottolineata da Loraux (1982 [1990], 119) – che in tal senso si distingue dal discorso esortativo che gli strateghi rivolgevano alle truppe. Ciò motiva anche il confronto dialettico tra Ateniesi e altri (p. 124), di cui il *logos epitaphios* di Pericle fornisce un esempio particolarmente indicativo, che in tal senso è coerente con una analoga caratteristica che Loraux distingue nei discorsi funebri, vale a dire il silenzio riguardo l'imperialismo ateniese (p. 127). Pertanto, diviene chiaro come il rapporto conflittuale tra *logoi* ed *erga*, evidenziato nel *logos epitaphios* pericleo, è un tratto tipico del *logos epitaphios* ateniese come “genere” (pp. 131-ss.).

---

<sup>375</sup> Si veda e. g. Loraux 1982 [1990], 28 – benché la stessa Loraux (p. 31) invita a non trascurare che nella stessa Atene, accanto alle sepolcro collettivo sorgevano parimenti sepolcri privati individuali. Effettivamente – fa notare Loraux (*ibidem*, 38-40) – è proprio nell'arco di tempo tra le riforme di Clistene (508/07) e quella di Efialte (462) che la prassi dell'orazione funebre pubblica deve essersi affermata ad Atene.

<sup>376</sup> Come nota, ad esempio, Fantasia (2003, 355) nello stesso *logos epitaphios* di Pericle non v'è traccia alcuna della dimensione privata del dolore.

<sup>377</sup> Come ci testimonia Eschine (*In Ctesiph.* 183-85), ciò si era verificato già nel caso di Cimone.

<sup>378</sup> Innanzitutto, nell'elogio pubblico in prosa trova spazio esclusivamente l'atto che precede la decisione di morire (senza alcun riferimento ad altre imprese individuali particolari – a differenza di quanto avveniva in poesia). In tal modo la lode diviene davvero collettiva ed egualitaria, allorché tutti i caduti hanno parte nella lode in modo uguale. L'identità dell'individuo, dunque, che si sostanzia delle azioni che egli compie, viene di per se stessa svuotata di senso e rivestita – al contrario – di un senso nuovo, nel momento il singolo si sacrifica per la patria. Questa negazione dell'identità individuale del morto – che viene, per così dire, parzialmente restituita entro la dimensione collettiva e paritaria dell'elogio – trova rispondenza, secondo Loraux (1982 [1990], 34-35), anche in ciò che, all'interno della pratica funeraria della città, ella definisce *l'occultamento sistematico del corpo* (in palese contrasto con la prassi che abbiamo visto di esporre il cadavere ricomposto nella fase della *prothesis*). La stessa esemplarità fisica dell'individuo viene dunque limitata all'esposizione delle ossa, e trasferita ad un livello di indefinitezza che prelude all'elaborazione di un modello civico generale di comportamento. Il divario con Sparta è tanto più evidente se pensiamo, ad esempio, al ruolo essenziale che a Sparta aveva il cadavere del defunto diarca. Aspetti come questi della prassi funeraria di Atene sono funzionali – come nota Loraux (*ibidem*, p. 39) – *à doter les combattants d'une figure interchangeable*. Nel suo studio maggiore sull'orazione funebre nell'Atene classica, Loraux (1981 [2006]) analizza più nel particolare, le forme di questo encomio in prosa squisitamente politico del cittadino caduto per la patria, e rileva come esso sia legato nella sostanza alla forma istituzionale della democrazia (e per questo inscindibile da essa; p. 33) la quale, abbiamo visto, trova la corrispondente forma di sepoltura nel *demotion sema* (pp. 50-51). Il dato del seppellimento del cadavere – segnatamente il cadavere del cittadino meritevole caduto in guerra – è, inoltre sancito, a livello del mito, dal dato caratterizzante gli Ateniesi della *autokhtonia* (per cui, potremmo dire, il defunto sepolto di fatto si ricongiunge alla terra da cui è nato, p. 72; pp. 210-12). La stessa memoria della gloria dei caduti, in tal senso, è identificata esclusivamente nella denominazione di Ateniesi – senza specificazione di sorta (p. 75). È esattamente, dunque, attraverso la sostituzione delle precedenti forme private (familiari aristocratiche – il *threnos*, il *nomos*; si veda pp. 43-45) di celebrazione del defunto che la città democratica – scaturita dalle riforme di Clitene e dall'esito delle guerre persiane – si realizza compiutamente in età periclea nella dimensione collettiva dell'elogio funebre dei caduti e nell'espulsione dalla dimensione pubblica dei funerali privati dei cittadini (pp. 76-94).

### **3.3.2. A proposito dell'alfabetizzazione (e delle forme di comunicazione) degli Spartani.**

Sulla base degli aspetti di società appena analizzati – al cui riguardo non riteniamo di poterci soffermare ulteriormente in questa sede – si pone, con una certa urgenza, una delle questioni più rilevanti sollevate anche all'interno del dibattito sulla patria di Alcmane. Fin dal IV secolo, abbiamo visto, si era sviluppata una intera tradizione erudita in ragione della quale Alcmane non poteva essere che lidio, in quanto la Sparta coeva a questi eruditi appariva rude e culturalmente inerte. Questo dato di “primitivismo” (meglio dire, di arcaismo) a Sparta – coerente con il dato per cui a Sparta al lamento ancora in essere per il funerale dei diarchi e al contegno silenzioso nel caso del funerale degli *homoioi* – chiama in causa anche una questione accessoria, relativa alla possibilità di determinare se Sparta fosse diventata effettivamente una città culturalmente morta – vale a dire il ruolo svolto a Sparta dalla scrittura, e la possibilità per noi di accertare per Sparta la sopravvivenza di una tradizione poetica (anche se questa si fosse ridotta ad una dimensione strettamente epicorica). Che Sparta, in realtà, non si fosse mai abbruttita nei costumi come potrebbe apparire ad un primo sguardo (e come credettero quegli eruditi dal IV secolo in avanti) sembra confermarlo il fatto che tanto nel VI quanto nel V secolo Sparta fu meta da parte di poeti o artisti stranieri come Stesicoro o Simonide, o lo stesso Erodoto<sup>379</sup>.

Uno dei contributi più recenti che ha riproposto con maggiore problematicità la questione anche di come Sparta ci appare dalle fonti letterarie in nostro possesso – e quindi anche da Erodoto – è quello di Ellen Millender<sup>380</sup>, che già nel titolo (*Spartan Literacy Revisited*) vuole essere una ripresa – finalizzata ad una revisione dei termini stessi in cui porre la questione – dell'indagine che Paul Cartledge aveva condotto alcuni anni prima riguardo al ruolo che l'utilizzo della scrittura assumeva nella vita e nell'ordinamento della città<sup>381</sup>. In breve – tralasciando alcune premesse, come quelle relative alla diffusione a Sparta dell'alfabeto – Cartledge (1978 [2001], 39-54) descriveva innanzitutto la città di Sparta – per quanto riguarda la fruizione dei componimenti, in prosa o in poesia, che a noi appaiono come prodotti letterari – non troppo differente rispetto alle altre città della Grecia, ove questa fruizione avveniva nei differenti contesti sociali essenzialmente in forma orale. Piuttosto, passando ad esaminare l'accesso e l'utilizzo di documenti scritti, egli notava come essenzialmente l'utilizzo della scrittura a Sparta avesse fini essenzialmente pratici (è il caso dell'esule Demarato di Hdt. 7, 239) che scrive il proprio messaggio sulla tavoletta che poi ricopre di cera. Questo, a mio avviso, implica due conseguenze – di cui troviamo notizia nel saggio di Cartledge.

La prima di esse è che la pratica attiva (effettiva) della scrittura era abitudine di una limitata cerchia di persone (il caso dei diarchi o degli alti comandanti che, ad esempio, avevano la necessità di comunicare per iscritto a fini pratici – tramite lo strumento della *skytale*, ad esempio; il caso degli efori che inviavano e ricevevano messaggi<sup>382</sup>; dei *gerontes*, o degli ambasciatori). Quanto alla pratica della scrittura tra i comuni Spartiati abbiamo soltanto attestazioni tarde ed esigue (Plut. *Agis*

---

<sup>379</sup> Asheri (1988 [1999], 307).

<sup>380</sup> Millender 2001

<sup>381</sup> Cartledge 1978 (2001)

<sup>382</sup> Secondo Cartledge, il fatto che gli efori fossero eletti dal *damos* non è condizione sufficiente per ritenere un'ampia diffusione della alfabetizzazione all'interno del *damos* stesso.

13, 3; o un papiro di II secolo; entrambi riguardanti scopi pratici quali possono essere un'ipoteca o un contratto)<sup>383</sup>.

La seconda conseguenza riguarda le conclusioni che si possono trarre a proposito della costituzione di Sparta in relazione a questo uso limitato e pratico della scrittura. A proposito delle prerogative del *damos* stabilite nelle *Rhetra* "licurghea" (la quale – come abbiamo accennato – corrisponde così come ci viene trasmessa da Plutarco ad un assetto sociale successivo all'età di Tirteo e di Alcmane, e va distinta dal responso oracolare presente in Tyrt. fr. 4, 3-10 W = 14, 3-10 G-P<sup>384</sup>), Cartledge ritiene in ogni caso esiguo il suo contributo attivo nelle assemblee (in ogni caso, le votazioni avvenivano per acclamazione; Thuc. 1, 87). Allo stesso modo, le leggi che venivano approvate (come vedremo) non erano affidate alla scrittura.

Al contrario, Ellen Millender (2001, 121-64) ritiene che l'analfabetismo di Sparta sia soltanto apparente e cita a riprova di questo i *pamphlet* di Pausania II, Lisandro e Tibrone (p. 123-25), da cui desume l'alto livello di alfabetizzazione dei *leaders* di Sparta (tutti e tre si collocano, peraltro, ormai nel IV secolo)<sup>385</sup>. Fin qui – mi sembra – non c'è nulla che smentisca sostanzialmente la ricostruzione di Cartledge. In effetti, la stessa Millender riconosce che, oltre a questi *pamphlet*, non abbiamo notizia di nessun altro scritto nel V-IV secolo, nè abbiamo notizia di alcuno scrittore spartano fino alla fine del III secolo. Nondimeno, gli Spartani erano capaci di leggere opere letterarie ed erano ricettivi dei prodotti di autori stranieri, a dispetto della loro *xenophobia* (come sarebbe dimostrato dalla testimonianza di Isocrate; e. g. *Panath.* 200-65, in cui si parla, tra l'altro, di Spartani colti tra cui diffondere le orazioni di Isocrate e con i quali poterne anche discutere)<sup>386</sup>. Questo, secondo la Millender, sarebbe la prova dell'esistenza a Sparta di una fetta di cittadini capaci non solo di leggere testi scritti, ma anche di poterli adeguatamente apprezzare. Chi sono, tuttavia, questi Spartani? Cominciamo col dire che il *Panatenaiico* si data al 339 a. C. (un anno prima di Cheronea!). Possiamo chiederci che cosa rimaneva non solo della Sparta di Archidamo, ma anche di quella di Agesilao che aveva combattuto a Mantinea (con buona pace di Hodkinson 1994, 214-16). Quanto alla testimonianza di Platone, per cui gli Spartani traevano diletto dai poeti stranieri, è qualcosa il cui significato – a mio avviso – poco ha a che vedere con la questione della alfabetizzazione degli Spartani, ed è, al contrario, piuttosto espressione di una cultura trasmessa e preservata attraverso le vie dell'oralità (tra le quali possiamo annoverare a pieno titolo le celebrazioni collettive periodiche di carattere religioso) – una forma di cultura che trova riscontro in quello stesso piacere provato dagli Spartani – testimoniato da Platone (*Hipp. Ma.* 284c–286a) e

---

<sup>383</sup> Per quanto riguarda, invece, le iscrizioni in nostro possesso, Cartledge mette in evidenza il carattere culturale di molte di esse, rilevando – d'altra parte – il dispregio da parte degli Spartani per le tecniche manuali, il che fa pensare che si tratti di prodotti di artigiani (professionisti e non).

<sup>384</sup> A mio avviso, la questione essenziale per capire la natura dell'ordinamento di Sparta – segnatamente per l'età arcaica, e in relazione all'assenza a Sparta di leggi scritte – è il fatto stesso che Tirteo (fr. 4) ci trasmetta una *Rhetra* (simile, a mio avviso nella natura, anche quando non lo sia nei contenuti, al tipo di documento di cui ci dà notizia Plutarco). Il fatto che essa sia differente nei contenuti rispetto a quella trasmessaci da Plutarco (nella quale, peraltro, va notato che non compaiono gli efori – l'agente sociale maggiormente limitante del potere dei diarchi) ha poco peso nel definire quella di Sparta una società il cui assetto è in definitiva sancito non da una norma del diritto umano, ma in ultima analisi ancora da prescrizioni di carattere divino (quale può essere il responso oracolare a cui deve aver attinto Tirteo).

<sup>385</sup> È necessario considerare, tuttavia, la notizia che ricaviamo da Diod. 14, 3, 8; Plut. *Lys.* 25, 1; 30, 3; *Ages.* 20, 3-4, secondo cui Lisandro si sarebbe avvalso di un tale Cleone di Alicarnasso per redigere il discorso che poi egli avrebbe mandato a memoria. Si veda, a riguardo, Boring 1979, 50-52 nonché David (1981, 14)

<sup>386</sup> Si veda anche l'interpretazione che di questo passo dà Boring (1979, 43-46).

ricordato Hodkinson (1994, 215) – nell’ascoltare i racconti di Ippia d’Elide sul loro passato (per cui giova ricordare anche quanto abbiamo detto occupandoci della cronologia arcaica di Sparta)<sup>387</sup>.

La stessa Millender, d’altra parte, spiega l’immagine che ci giunge di Sparta come di una città analfabeta con il fatto che la maggior parte dei documenti di cui disponiamo ci giungono da Atene e invitando, peraltro, a considerare che l’alfabetizzazione non si esaurisce nella letteratura, ma che essa trova molti altri campi di applicazione. È a questo punto (p. 127) che si fa riferimento a documenti pubblici conservati in un archivio rudimentale (benché non ne abbiamo testimonianza epigrafica prima del I secolo AD). La questione della *Rhetra* “licurghea”, alla quale ella pure si riferisce, per dimostrare che già nel VII secolo vi erano documenti scritti, è un argomento valido ma non cambia di molto ciò che anche Cartledge affermava (l’utilizzo della scrittura limitato ad una percentuale ristretta della popolazione), così come non lo cambia (semmai lo conferma) la presenza nelle dimore dei diarchi di archivi in cui erano custodite, appunto, le *rhetrai*<sup>388</sup> e, d’altra parte, l’assenza di archivi “pubblici”, né ancora lo cambiano le testimonianze in Erodoto, Tucideide, Senofonte riguardanti lo scambio di lettere come prassi di routine (p. 142)<sup>389</sup>. Altri documenti di cui la Millender fa menzione sono del tipo delle liste dei vincitori degli agoni musicali, le liste dei re e quelle degli efori, nonché i trattati stipulati da Sparta con il propri alleati (conservati, questi ultimi, nel tempio di Apollo ad Amicle)<sup>390</sup>. Il contributo della Millender prosegue con argomenti di questo genere, che non prendiamo in esame a nostra volta. È, semmai il caso degli efori, da eleggere annualmente in numero di cinque (segnatamente tra il V e il IV secolo quando il numero dei cittadini cala piuttosto sensibilmente), o quello dell’*hypomeion* Cinadone (di cui ci parla Senofonte) che avvalora maggiormente l’ipotesi della Millender secondo cui a Sparta vi era una alfabetizzazione diffusa e che l’immagine di una città rozza e inerudita fosse il risultato di una propaganda filo-ateniese che proprio nell’Epitaffio di Pericle trova uno dei maggiori esempi.

Ad ogni modo, rispetto al tentativo di affermare o negare che a Sparta vi fosse una diffusione più o meno ampia dell’alfabetizzazione (e, soprattutto, della pratica di essa), restano sullo sfondo (ed è questo a mio avviso il dato essenziale di cui tener conto), alcuni elementi culturali che ci aiutano a porre nella giusta luce tanto questo uso limitato e riservato<sup>391</sup> dei documenti scritti, quanto il ruolo non proprio centrale della scrittura nella vita quotidiana di Sparta (solo in tal senso possiamo

---

<sup>387</sup> È precisamente quanto lascia intendere O. Murray (2001<sup>1</sup>, 20), quando osserva che – nella stessa tradizione storiografica di cui ci avvaliamo – la scrittura afferma la propria influenza soltanto una generazione dopo Erodoto, iniziando ad avvalersi di archivi locale e sistemi di datazione, della cui utilità ai fini di una storia generale Erodoto era tutto sommato inconsapevole.

<sup>388</sup> Alla presenza di questi archivi fa pensare, come abbiamo visto, la testimonianza di Erodoto (Hdt. 5, 91) – che parla anche di una raccolta di oracoli dei Pisistratidi, che Cleomene avrebbe preso con sé. Si veda anche Plut. *Lyc.* 6, 4, ove si dice, in particolare, che Teopompo e Polidoro avevano aggiunto per iscritto la famosa clausola alla *Rhetra* di Licurgo (Πολύδωρος καὶ Θεόπομπος οἱ βασιλεῖς τὰδε τῆ ρήτρα παρενέγραψαν). Quindi anche la stessa *Rhetra* doveva avere avuto una redazione scritta. Si veda anche Diod. 7, 12, 6.

<sup>389</sup> A mio avviso, dobbiamo pensare per Sparta ad una società di *homoi* ove era prevista – entro la *agoge* a cui tutti erano tenuti a sottoporsi – anche un livello elementare di alfabetizzazione. Questa competenza elementare nel leggere e nello scrivere, poi, sarebbe stata eventualmente approfondita a livello individuale con la pratica, sulla base della carriera che ciascuno eventualmente avrebbe fatto tanto entro i ranghi dell’esercito quanto nei quadri della stessa amministrazione della città.

<sup>390</sup> Quanto alla possibilità di dedurre che a Sparta vi fossero leggi scritte (del tipo di quelle attestate ad Atene?) sulla base dell’uso del termine *nomos* in Erodoto e Tucideide mi sembra alquanto azzardato. Una “legge scritta” era la stessa *Rhetra*.

<sup>391</sup> La stessa Millender (2001, 143) tiene conto della “segretezza spartana”, citando in particolare tanto la pratica della skytale (per cui si veda Plut. *Lys.* 19, 5; Boring 1979, 39-40), quanto le lettere di Pausania a Serse alle quali faremo riferimento (e sulle quali, resta il sospetto di inautenticità; cfr. e. g. Boring. 1979, 37-38).

parlare, come fa la Millender [p. 144] di una alfabetizzazione diffusa a tutti gli Spartiati<sup>392</sup>). Si tratta di due notizie che desumiamo rispettivamente da Senofonte (*Lak. Pol.* 2, a proposito della diversità dei modi dell'educazione a Sparta rispetto che altrove – con il dato particolare per cui altrove i ragazzi vengono mandati ad imparare la scrittura e la lettura; a ciò corrisponde Plut. *Lyc.* 16, 10) e da Plutarco (*Lyc.* 31), secondo cui con una struttura politica salda come quella lasciata da Licurgo ha poca importanza la presenza di leggi scritte<sup>393</sup>.

Piuttosto – tornando indietro di qualche decennio rispetto ai contributi di Cartledge e della Millender – è forse l'immagine che si può trarre dal saggio che all'alfabetizzazione di Sparta aveva già dedicato Boring (Boring 1979) quella più equilibrata rispetto alle testimonianze antiche sulle quali possiamo basarci. Prendendo atto tanto della distanza (non tanto cronologica quanto culturale) delle testimonianze storiografiche che ci informano, tanto dell'esiguità (nonché della natura stessa) delle testimonianze dirette a riguardo (è il caso e. g. dei doni votivi, tra cui figurano anche brevi iscrizioni – certo tali da testimoniare una diffusione ampia sì, ma non profonda della pratica scrittoria; oppure delle liste degli efori o delle raccolte di oracoli, o delle *rhetrai* – le quali, al contrario, testimoniano una pratica élitaria della scrittura), come il divieto di scrivere le leggi (su cui torneremo) stabilito da Licurgo (Plut. *Lyc.* 13, 1-3) sembrerebbe emergere l'immagine di una società in cui la scrittura era utilizzata, appunto, soltanto a fini pratici. Boring (p. 26-27) non esclude, tuttavia, che il passo plutarco sul divieto delle leggi scritte fosse limitato soltanto a quelle che regolavano la condotta dei fanciulli (in tal senso egli cita Plut. *Mor.* 221b). Nondimeno, se era improbabile la totale assenza di leggi scritte, il disporre attivamente in questa forma doveva essere appannaggio di pochi<sup>394</sup>. Questo è confermato tanto dagli archivi collocati nelle case di figure come gli efori e soprattutto i diarchi<sup>395</sup>, quanto dalla scelta di iscrivere soltanto pochi e selezionati documenti perché fossero pubblicamente visibili (è il caso del trattato tra Atene e Sparta di cui ci dà notizia Thuc. 5, 23, 5). Rispetto a questo quadro, anche secondo Boring spicca (da una testimonianza come Plat. *Leg.* 680 c-d) la familiarità degli Spartani per la poesia, e a riguardo ricorda la testimonianza di Ateneo (Deipn. 633), il quale specifica come gli antichi canti (si deve pensare a Taleta, ad Alcmane) venissero scrupolosamente conservati per preservarne la correttezza e l'autenticità.

A differenza, dunque, di quanto affermava Pericle (e con lui Tucidide), per cui Atene poteva fare a meno dei poeti per trovare la propria massima espressione nel discorso razionale articolato logicamente, tale tanto da poter celebrare degnamente i caduti in guerra quanto essere utilizzato da un cittadino illustre come Tucidide per redigere un'inchiesta sulle cause e sulle dinamiche di quello che – mi sento di dire – sia stato forse l'evento più traumatico della storia dei Greci, la quale si

---

<sup>392</sup> Il che non vuol dire una pratica attiva e frequente altrettanto generalizzata. Semmai – e in questo sono perfettamente d'accordo con la Millender – dobbiamo ritenere che il grado di padronanza della scrittura si perfezionasse proprio in relazione all'uso che se ne faceva o, in altri termini, al grado di prestigio della posizione che si riusciva a raggiungere nella società, per i cui compiti era richiesto un grado più o meno alto di pratica e di padronanza della scrittura. In tal senso, però, la pratica della scrittura è un fenomeno "elitario", quale era riscontrato da Cartledge.

<sup>393</sup> Questo dato trova riscontro, e. g. in Plut. *Mor.* 227 secondo cui coloro che sono debitamente educati non hanno alcun bisogno di leggi scritte (si veda anche Millender 2001, 136-37).

<sup>394</sup> In tal senso, come nota acutamente Flower (2002, 198) la difficoltà con cui a Sparta si potevano consultare le leggi scritte favoriva una situazione per cui alla memoria collettiva di un gruppo sociale si opponesse quella di un gruppo sociale concorrente.

<sup>395</sup> Non si dimentichi, poi, il caso degli scritti (*γράμματα*) che Lisandro conserva in casa propria e che verranno consultate da Agesilao (Plut. *Lys.* 30, 3-5)

proponeva di essere un possesso per l'eternità<sup>396</sup>, Sparta – finchè il proprio ordinamento sociale e politico rimane saldo – non ha ritenuto di dover affidare alla scrittura niente di più rispetto a quanto fosse necessario a garantire la continuità di questo stesso ordinamento sociale<sup>397</sup>. Tra questi prodotti della scrittura all'interno della società di Sparta, spiccano tanto i testi redatti dei responsi delfici quali ricevuti dai diarchi (che anche in tal senso si rivelano la massima autorità religiosa di Sparta), e da essi custoditi in archivi nelle loro dimore (un retaggio della funzione sacrale delle stesse dimore degli antichi *basileis*, le quali in età arcaica saranno sostituite dai santuari) quanto quegli stessi testi poetici che Pericle respinge e che, al contrario, a Sparta costituiranno il fondamento educativo ed etico dei cittadini, dalla fanciullezza fino all'età avanzata, per il tamite di tutta una serie di circostanze religiose e civili in cui essi troveranno luogo (nonché uno degli strumenti – se non forse il più importante – per conservare immutato quell'equilibrio istituzionale e sociale che a costituito per secoli la forza di Sparta)<sup>398</sup>.

Piuttosto – a margine di queste prime conclusioni e in previsione dei futuri sviluppi di questa ricerca – possiamo semmai chiederci delle modalità per cui i testi poetici di Sparta sono giunti fino a noi, confidando di trovare elementi di interesse. Abbiamo già visto dalla testimonianza di Ateneo come a Sparta si facesse molta attenzione a custodire i testi redatti dei canti degli antichi poeti. In tal senso, Liana Lomiento (2001, 324-37), occupandosi delle circostanze della trasmissione di questi testi individua nel loro riuso e nella replica (per il caso di Sparta, nelle circostanze che abbiamo detto) il canale principale attraverso cui essi si sono conservati<sup>399</sup>. Prima di concludere, tuttavia, vorrei discutere brevemente alcune osservazioni di Chris Carey (2011, 437-60) a proposito della tradizione del testo di Alcmane (dalla cui biografia, peraltro, ha preso avvio la nostra ricerca), le quali ci aiutano ulteriormente a capire quale sia la strada giusta da intraprendere.

Se da un lato gli interventi drastici degli editori ellenistici sul testo di Alcmane<sup>400</sup> in vista di una forte laconizzazione ci dicono qualcosa di come Alcmane era percepito nel periodo ellenistico (un poeta locale – più affine alla monodia lesbica che alla poesia corale – a differenza di Pindaro), anche in epoca arcaica, a detta di Carey, Alcmane sembra escluso dalla circolazione di beni di pregio (tra cui gli stessi componimenti poetici) che avveniva tra le differenti aristocrazie presenti nel mondo

---

<sup>396</sup> A questo riguardo trovo assolutamente efficaci le riflessioni della Millender (2001, 151-54), a proposito non solo della connessione tra discorso e scrittura, ma anche della piena identificazione tra V e IV secolo – nella stessa Atene della democrazia radicale – tra democrazia e legge scritta come baluardo contro l'ingiustizia – a cui corrisponde anche un cambiamento nella rappresentazione della *amathia* spartana, che viene sfumata. Sono tuttavia, i medesimi anni del *pamphlet* di Lisandro e della congiura di Cinadone.

<sup>397</sup> In tal senso è significativa l'osservazione di Cartledge (1978 [2001], 53) per cui ad Atene il legame tra la redazione di documenti in forma permanente e lo sviluppo delle istituzioni democratiche ha un riscontro esso stesso ideologico nell'enfasi posta sulla norma scritta (che tutti potevano andare a leggere) rispetto a quella non scritta.

<sup>398</sup> Giova, a questo punto, ricordare il passo di Plat. Hipp. Ma. 285d – ricordato anche da Cartledge, per cui gli Spartani ascoltavano più volentieri i racconti relativi al passato remoto (in palese contrasto con l'atteggiamento degli Ateniesi a riguardo, quale si evince da Thuc. 1, 73, 2). I casi di alcuni di coloro che Boring (1979, 50-63) chiama scrittori minori che erano lacedemoni, come Lisandro o Pausania II, i quali utilizzano la scrittura in modo più articolato nei loro *pamphlet*, si pongono semmai in relazione proprio con quell'ordinamento spartano che non aveva la scrittura delle leggi o dei discorsi tra le proprie priorità (come abbiamo visto, ad esempio, dal caso di Archidamo).

<sup>399</sup> Anche Hinge (2006, 304–311) non esclude che Sparta stessa dovette essere la fonte per i testi alessandrini (vale a dire, ipotizzava la presenza di testi di Alcmane preservati a Sparta in forma scritta da epoche anteriori a quella ellenistica). In alcuni casi, come per le elegie di Tirteo, abbiamo visto che quando il riuso avviene in un ambiente diverso da quello originario, questi testi subiscono anche una forte alterazione in termini linguistici e dialettali, quella panionizzazione a cui faceva riferimento anche Gentili (1984 [2006], 57-63 *passim*), e che, al contrario hanno cancellato per noi i tratti linguistici di una tradizione poetica epicorica.

<sup>400</sup> Per cui si vedano già Calame 1983, e poi Hinge 2006

greco, ma sembra lavorare effettivamente per un uditorio locale (così come molti elementi presenti nei suoi componimenti sembrano rimandare ad un momento e ad un luogo precisi), tanto che sembra un caso che i suoi componimenti siano sopravvissuti.

Nondimeno, Carey è convinto che i canti di Alcmane – concepiti principalmente in una dimensione culturale e performativa dei poemi nel contesto laconico originale – potessero altresì essere stati composti dal poeta per essere eseguiti anche all'esterno di Sparta, e che alcuni tratti dialettali del testo di Alcmane possano interpretarsi come espressione dell'adesione del Nostro ad una tradizione poetica più ampia (è il caso delle varianti derivate dalla lingua dell'epica). Se da un lato, dunque, dobbiamo pensare che la stessa lingua della lirica corale variasse nel tempo, d'altra parte dobbiamo ritenere che vi fosse anche un fenomeno di reciproca contaminazione tra poeti che lavoravano all'interno della stessa tradizione greca, una contaminazione confermata anche dalla presenza di miti diffusi su tutto il mondo greco. Su quest'ultima affermazione, in verità, Carey non mi trova molto d'accordo.

Trovo, in effetti, rischioso parlare, come fa Carey, di una dimensione panellenica (il che tutto sommato non vuol dir nulla – un po' come la qualifica di *indoeuropeo*) di questa stessa tradizione. Ritengo piuttosto che si debbano analizzare anche gli elementi di contenuto, per individuare una tradizione poetica condivisa in un'area più vasta non solo di una singola città, ma anche di una regione (ma non generalmente “panellenica”) – una tradizione di cui si debba recuperare una coerenza originaria al di là della effettiva dislocazione spaziale (Lesbo, Sparta; od anche Tebe) dei suoi continuatori. Il caso delle differenti tradizioni su Elena o sui Tindaridi (per cui si veda e. g. l'incipit di Pind. *Ol.* 3, composta per Terone di Agrigento) è un caso lampante. Semmai, i due Alcmane (quello locale e quello “panellenico”) si spiegano e si conciliano riconducendo – come fa e. g. Hinge (2009, 128) – quegli elementi massimamente epicorici (e più difficilmente spiegabili tanto all'erudito alessandrino quanto all'esegeta moderno), al necessario contesto rituale (o comunque, collettivo) che costituiva l'occasione originaria e necessaria di quel componimento.

### **3.3.3. *Khremata ateniesi e ktemata spartani.***

Un passaggio del *logos epitaphios* di Pericle (Thuc. 2, 40, 1) – in cui si dice che

*“utilizziamo la ricchezza piuttosto come strumento per l'azione che non per vantarci di essa a parole; né per quacuno è motivo di vergogna essere povero, quanto piuttosto lo è non riuscire ad evitarla con l'azione”*

rappresenta una delle teorizzazioni essenziali di ciò che nel pensiero greco definiamo come *khrematistiké* (in opposizione alla precedente natura della economia dei Greci – di natura aristocratica – fondata sui beni di prestigio, gli *ktemata*, tra cui un posto speciale occupavano gli *agalmata*), e che trova uno dei precedenti più notevoli, tra i passi analizzati in questa ricerca, nella descrizione erodotea di ciò che per Atene significò l'essere liberata dai tiranni (Hdt. 5, 66, 1; 78) in termini di esplosione di ciò che oggi noi chiameremmo “iniziativa privata”.

Questa tra *khremata* e *ktemata* è una distinzione che a mio avviso occorre sempre tenere presente quando si voglia affrontare la questione del grado di ricchezza e di benessere che caratterizzava i

cittadini di Sparta<sup>401</sup>. D'altra parte, il mutato rapporto con la ricchezza ad Atene – caratterizzato dal passaggio alla *khrematistiké* di cui abbiamo detto – è confermato dal modo in cui Pericle prosegue nel proprio discorso, descrivendo l'antico meccanismo della reciprocità tra individui e tra gruppi – caratterizzato dallo scambio i doni – in termini meramente materiali di scambio (che connota il donante come creditore e il ricevente come debitore), negando a questa pratica aristocratica ogni valore culturale<sup>402</sup>.

Nondimeno, Hodkinson sostiene che il dato stesso secondo cui prima del 404 il possesso privato di denaro a Sparta fosse proibito non sia un dato reale ma sia un'idea nata precisamente nel IV secolo, a partire da Eforo (e perpetrata e. g. da Diodoro Siculo – e. g. 7, 12, 8 e 14, 10, 2 – che si avvale di Eforo come fonte principale per gli eventi di questi anni, nonché da Plut. *Lys.* 16-17<sup>403</sup>), nel contesto del dibattito sul declino che Sparta si troverà a vivere nel IV secolo. Personalmente, ritengo anche io inverosimile che nessuno a Sparta conservasse una certa quantità di denaro in metallo prezioso anche prima del IV secolo (così Hodkinson 2000, 167-70) e che si possa parlare di una eguaglianza assoluta in termini di ricchezza tra gli *homoioi*.

Resta la necessità di tener sempre presente la diversa percezione che del denaro stesso si aveva a Sparta (lo stesso Hodkinson evoca spesso nel suo studio maggiore, e. g. a pg. 42, la questione delle *attitudes to wealth* degli Spartani) – segnatamente se teniamo conto di istituzioni determinate in termini tanto sociali quanto economici quali erano i *sissizi*. Ma se prima della Guerra del Peloponneso la natura stessa della economia e l'estensione della sfera di influenza di Sparta (essenzialmente peloponnesiaca) facevano in modo che la disparità di ricchezza tra i cittadini non superasse mai una certa soglia e che, d'altra parte, parte dei beni dei cittadini più facoltosi entrasse in un circolo virtuoso di redistribuzione (in cui, è bene anticiparlo, rientrano anche il patrocinio delle feste e la consacrazione di beni nei santuari)<sup>404</sup>, a partire dal IV secolo non sarà più così. In effetti, se teniamo in considerazione quanto ha osservato Flower un paio di anni dopo (2002, 191-217, segnatamente le pp. 193-94), se il divieto di possedere metallo prezioso va ritenuto di per sé stesso un'invenzione (per cui non ci sarebbe alcuna traccia di monete di ferro tra i reperti portati alla luce, e i primi riferimenti letterari ad esse risalirebbero al IV secolo), il formarsi di questa stessa tradizione è di per se stesso la prova più evidente della sostanziale estraneità di Sparta ad una economia di tipo monetario e alla prassi stessa di coniare monete (la quale si sarebbe affermata soltanto al volgere del IV secolo). A riguardo si vedano anche le considerazioni di Hodkinson (2000, 158-65) il quale – in modo del tutto opportuno – fa notare che l'assenza di una moneta coniata a Sparta si lega e riflette da vicino il carattere della sua struttura socio-economica, con una *élite* di proprietari terrieri, una popolazione indigena di rango servile, un esercito oplitico di coscritti, un sistema di tassazione in ampia parte non monetario (a riguardo, per ciò che pertiene *the significance of the role played by monetary and other forms of movable wealth within Spartan society* – osservato in un utile confronto contrastivo con Atene – si veda Hodkinson 2000, 176-79 e

---

<sup>401</sup> Era una distinzione, peraltro, tenuta in debito conto anche da Finley (1968 [1999], 199-200), il quale distingue opportunamente tra una ricchezza costituita di oro e argento tesaurizzata (*keimelion*; cfr. e. g. Hdt. 6, 62 – da cui anche la presenza degli *olbioi* o dei *plousioi* nella società di Sparta) e, d'altra parte, l'impiego di tipo monetario di questo stesso oro e argento (il cui divieto a Sparta è testimoniato da Xen. *Lak. Pol.* 7, 6). A proposito dei *khremata* in Xen. *Lak. Pol.* 6, 3, si veda Proietti 1987, 55

<sup>402</sup> Si veda e. g. Di Donato (1990, 67-68).

<sup>403</sup> Si veda anche Hodkinson 2000, 165-67

<sup>404</sup> È ciò che riconosce, e. g., anche Humble 2004, 224.

179-82). Tuttavia è assolutamente inverosimile che la moneta di ferro abbia sostituito una precedente di metallo prezioso (quale parte di una riforma in direzione di un egualitarismo tra i cittadini), ma dobbiamo ritenere che quella di ferro fosse stata la moneta tradizionale in corso a Sparta fin dall'inizio<sup>405</sup>.

### 3.3.4. *Aidos e sophrosyne a Sparta.*

Un ulteriore e, ritengo, importante *discrimen* tra Sparta e Atene – emerso più volte dai quattro discorsi tucididei da cui siamo partiti (Epitaffio di Pericle; discorso di Archidamo; discorsi dei Corinzi e degli Ateniesi a Sparta) – è un certo contrasto tra il carattere degli Spartani (così come plasmato dalla *agoge* e dalle loro stesse abitudini) improntato al timore e alla cautela e, al contrario, il carattere degli Ateniesi i quali, al contrario, hanno sviluppato progressivamente uno stile di vita più equilibrato (con un atteggiamento temperante, ad esempio verso i piaceri e le ricchezze).

D'altra parte, abbiamo constatato come Archidamo II nel suo discorso – nel dare un giudizio in positivo dei medesimi tratti degli Spartani che, invece, Corinzi e Ateniesi biasimavano – tra le altre cose afferma (Thuc. 1, 84, 3) che

- il valore e l'assennatezza sono determinati il primo dal ritenere il sentimento dell'onore affine alla saggezza (αἰδῶς σωφροσύνης πλείστον μετέχει) e del coraggio affine alla vergogna (αἰσχύνης δὲ εὐψυχία) e la seconda sulla base di una educazione tanto rozza (ἀμαθέστερον; si ricordi il caso di Plat. *Resp.* 411e, evocato da Calame a proposito dell'aggettivo ἄγριος, Alcman. fr. 8, 2 C) da rispettare le leggi e tanto severa da non disobbedirle<sup>406</sup>.

Alla possibilità o meno di vedere nella *sōphrosynē* la qualità precipua degli Spartani ha dedicato negli ultimi anni due studi Noreen Humble<sup>407</sup>. Nel primo di essi (1999, 339-53)<sup>408</sup> – in cui l'analisi è limitata a Senofonte, allo scopo di dimostrare come le due nozioni di *aidos* e *sophrosyne* siano soltanto in parte sovrapponibili<sup>409</sup> – Humble prende in esame la descrizione del sistema educativo descritto nella *Lakedaimonion Politeia* (*Lak. Pol.* 2-3) e lo affianca alla descrizione dell'educazione presso i Persiani presente nella *Ciropedia* (*Cyr.* 1, 2-3), concludendo che l'acquisizione della *sōphrosynē* (nella testimonianza di Senofonte) fosse piuttosto lo scopo precipuo perseguito da questi ultimi, laddove a Sparta era essenziale l'acquisizione dell'*aidos* (che racchiude in sé i significati di “vergogna, rispetto, modestia e senso dell'onore” – atteggiamento rispecchiato dai costumi dei giovani, come il camminare con lo sguardo rivolto a terra). È piuttosto tra queste due qualità, dunque (anziché tra la *sophrosyne* e l'*enkrateia*), che Humble ritiene di poter stabilire una relazione. Se, tuttavia, a Sparta l'educazione era finalizzata a plasmare i comportamenti esclusivamente nella vita pubblica (prova ne sia l'approvazione del furto, a patto che non si venga scoperti; *Lak. Pol.* 2, 6-9), l'educazione dei Persiani descritta nella *Ciropedia* aveva come scopo che

<sup>405</sup> A riguardo si vedano, tra gli altri, i contributi di Christien 2002 e Figueira 2002.

<sup>406</sup> Su questo passaggio dei discorsi di Archidamo si vedano anche, in particolare, le osservazioni di Demont (1990 [2009], 211-14)

<sup>407</sup> Humble 1999 e 2002. Humble se ne era occupata anche nella sua tesi di dottorato (Humble 1997, 196-ss).

<sup>408</sup> (partendo da uno studio di H. North, *Sōphrosynē*. Ithaca 1966), ove la nozione di *sophrosyne* veniva assimilata a quella di *enkrateia*).

<sup>409</sup> Gomme (1945 I, 248) – a proposito del ricorrere della nozione di *sophrosyne* nel discorso di Archidamo – definisce questo atteggiamento come il non lasciarsi dominare dalle emozioni nel giudizio. In generale, sulla nozione di *sōphrosynē* all'interno del pensiero greco si veda, tra gli altri, Gernet (1983 [1986], 93-101).

i giovani si attenessero allo stesso comportamento sia in pubblico che in privato, e in ciò risiede la differenza sostanziale tra l'*aidos* degli Spartani e la *sōphrosynē* dei Persiani. Le stesse occorrenze della *sōphrosynē* nelle opere di Senofonte (se si esclude l'*Agesilao*, il cui carattere di encomio comporta che la *sōphrosynē* sia tra le qualità canoniche tradizionali dell'individuo da lodare) non ne fanno la caratteristica precipua degli Spartani.

Riconducendo l'*aidos* spartano essenzialmente alla pubblica riprovazione, mentre la *sōphrosynē* perseguita dai Persiani alla capacità individuale di autocotrollo, Humble stabilisce, pertanto, il primato etico di questa su quello (a questo riguardo si veda già Tuplin 1994, 156-57). Una simile distinzione qualitativa tra i due concetti, tuttavia, non è esente da un grado piuttosto marcato di arbitrio, come è facilmente dimostrabile dal vaglio di un passaggio significativo della stessa *Ciropedia* (*Cyr.* 8, 1, 27-33), in cui troviamo espressi in reciproca ed essenziale relazione le nozioni di *aidos*, di *phobos* e di *sōphrosynē*, a cui si lega quella di *enkrateia*.

Scorrendo per ordine i contenuti della *Ciropedia*, a partire dal sistema educativo a cui Ciro viene sottoposto descritto da Senofonte nel I libro (*Cyr.* 1, 2, 2-9), al quale si lega la descrizione delle attività riservate ai giovani (1, 2, 9-16), necessariamente Senofonte è portato ad illustrarle attraverso il filtro ideologico e culturale di quella stessa classe aristocratica greca che – a partire almeno da Alcmeone o da Leone e Agasicle nei confronti di Creso, e proseguendo con i casi di Temistocle e Leonida nei confronti di Serse, fino a giungere ad Alcibiade e Lisandro nei confronti rispettivamente di Tissaferne e di Ciro II il Giovane – aveva una consuetudine di rapporti e di condivisione di valori con gli aristocratici e i dinasti orientali.

Così possiamo osservare il comportamento di Ciro in occasione del pasto sofisticato (alla maniera orientale) che il nonno Astiage imbandisce per lui (1, 3, 4-6), al quale Ciro preferisce un pasto semplice a base di carne e selvaggina – richiamando in questo suo contegno alcuni tratti caratteristici sulla frugalità dei pasti che abbiamo evidenziato in personaggi spartani illustri come Pausania (*Hdt.* 9, 82) o Agesilao (Teopompo, *FGrHist* 115 F 22 = *Athen.* 14, 74, p. 657) – un atteggiamento che Ciro manterrà anche successivamente quando diventerà prima comandante delle truppe e poi sovrano (si vedano e. g. 4, 5, 1-4; 5, 7; 5, 2, 14-17). Ciò è altrettanto vero a proposito dell'atteggiamento di Ciro nei confronti dell'ebbrezza (1, 3, 10) – e dell'alterazione che il vino provoca nel comportamento degli uomini (simile agli effetti provocati da un veleno) – da cui si può desumere un atteggiamento di moderazione a riguardo da parte di Ciro, simile a quello messo in evidenza negli Spartani.

Questi sono soltanto alcuni degli elementi che, a mio avviso, rendono il personaggio di Ciro – nonché i costumi persiani plasmati secondo la sua volontà di sovrano – assimilabili rispettivamente a personaggi spartani come Agesilao e alle consuetudini a cui gli Spartani si attenevano. Resta da vedere quanto effettivamente i due modelli di società possano dirsi affini e quante, invece, di queste somiglianze dobbiamo attribuire alla parzialità di osservatore da parte di Senofonte – per cui si pone la questione di una lettura senofontea delle istituzioni orientali attraverso il filtro delle istituzioni greche<sup>410</sup>. Una cosa, ad ogni modo, è opportuno notare – avviandoci a formulare alcune prime

---

<sup>410</sup> Un caso lampante di questa prospettiva culturale da cui Senofonte racconta – e per questo sufficiente a far capire – sono i numerosi casi in cui Ciro fa regolarmente riferimento a divinità greche nelle occasioni disparate in cui la dimensione religiosa è implicata: basti pensare al *peana* di Ciro in onore dei Dioscuri (3, 3, 58) e all'invocazione che Ciro fa a Zeus quale dio dei suoi padri (1, 6, 1; 7, 1, 1), definendolo poco dopo "salvatore e condottiero" (1, 10). Va

conclusioni – vale a dire la sostanziale distanza (di metodo più che cronologica) che separa l’osservazione di Senofonte dei costumi orientali rispetto alla prospettiva in cui si era collocato Erodoto. Laddove Erodoto percepiva i costumi orientali (e alcuni notevoli di quelli spartani) come sostanzialmente alieni a sé e alla propria idea di ellenicità, Senofonte al contrario sembra rintracciare nel dinasta orientale Ciro il modello di espressione di una serie di valori aristocratici che in Grecia sembrano declinare, con l’eccezione di Sparta (dove pure, nondimeno, questi stessi valori sono soggetti ad una crisi più o meno profonda).

La serie di affinità tra la Sparta che Senofonte descrive nella sua *Lakedaimonion Politeia* e la Persia dominata da Ciro è distribuita lungo tutto il corso dell’opera. A dispetto delle conclusioni alle quali era giunta Humble a proposito della *sophrosyne* dei Persiani a fronte dell’*aidos* degli Spartani (chiaramente smentite, abbiamo visto, da *Cyr.* 8, 1, 27-33), vale la pena notare come presso i Persiani fossero altrettanto diffuse le gare che sviluppavano negli individui lo spirito di emulazione per i loro compagni più validi (2, 1, 22; 6, 2, 4-6) e, per questo motivo, anche la ricerca della gloria (1, 5, 12) nonché il sentimento di ciò che, al contrario, è turpe e vergognoso (1, 6, 8), come nel caso – ad esempio – della riprovazione che comporta il darsi alla fuga (3, 3, 45; 52; 55; 7, 1, 41-42; per cui non è superfluo richiamare ancora una volta l’affinità con l’etica promossa per gli Spartiati da Tirteo) un sentimento che, analogamente che a Sparta, era conseguito anche tramite la reciproca sorveglianza della condotta individuale (8, 1, 16)<sup>411</sup>. Questo sistema di valori individuali, va inoltre notato (ed è questo, forse, uno dei dati più importanti), trova applicazione entro un gruppo più ristretto rispetto alla totalità dei Persiani – un gruppo che essenzialmente rappresenta quello al quale Ciro fa riferimento nel corso dell’opera quando si riferisce alle istituzioni sociali dei Persiani (segnatamente l’educazione: 3, 3, 70) e che in modo significativamente simile ai “*pari*” spartani (*homoioi*) Senofonte definisce ὁμότιμοι (1, 5, 5; 2, 3, 11-14; ugualmente traducibile come “*pari*”)<sup>412</sup>.

Ci sono, poi, alcuni elementi del comportamento di Ciro che sembrano accomunarlo al comportamento consueto dei diarchi spartani<sup>413</sup>. Un dato interessante – che ricorre in più di un’occasione all’interno della *Ciropedia*, durante tutto il corso della vita di Ciro – è l’abitudine che egli ha (a fronte della propria sobrietà nell’alimentazione; 4, 5, 4; 5, 2, 14-17, segnatamente in

---

detto che Zeus e i Dioscuri rappresentano alcune delle divinità più importanti del pantheon spartano (e di sicuro quelle più importanti legate alle attività belliche). Soltanto in 7, 5, 53 Ciro si rivolge ad una divinità orientale (Mithra). Altrettanto interessanti ai fini di un confronto tra le due società – spartana e persiana – descritte da Senofonte, sono le occasioni in cui Ciro officia sacrifici agli dei (1, 5, 14; 6, 1 e 44; 5, 4, 14; 8, 7, 3 – per cui si veda anche il parallelo di *Hdt.* 1, 131, 2), nonché le occasioni in cui a questi sacrifici sono associate pratiche attestare altrettanto nel mondo greco, come le gare equestri (8, 3, 24-26) e le danze (8, 4, 12 e 7, 1). Al di là di tutto, da questi esempi, si desume anche una analoga funzione religiosa dei sovrani tanto in Persia che a Sparta (si veda Azoulay 2007, 443-44).

<sup>411</sup> A riguardo si veda, di recente, Azoulay 2007, 446-51, il quale – pur in disaccordo con le osservazioni della Humble che abbiamo visto – prendendo in esame il passaggio di *Cyr.* 1, 6, 31-33 sulle caratteristiche dell’educazione applicata in precedenza in Persia (in cui erano contemplate anche la possibilità di ingannare e rubare), osserva come il sistema educativo corrente dei Persiani fosse in qualche modo un miglioramento di quello ancora vigente a Sparta, per cui è possibile pensare ad un appello celato di Senofonte affinché gli stessi miglioramenti fossero applicati anche a Sparta.

<sup>412</sup> A riguardo, si veda Azoulay 2007, 439-42. Ciò che, tuttavia, distingue sostanzialmente gli *homoioi* spartani dagli *homotimoi* persiani è il fatto che questi ultimi non sono separati in modo netto rispetto al resto dei Persiani (come sembra desumersi da *Cyr.* 1, 2, 15). Il discrimen, semmai, è di tipo censitario.

<sup>413</sup> Sull’analogia tra i due tipi di dinasti e tra le rispettive funzioni, si veda Azoulay 2007, 442-45 – il quale, d’altra parte, nota come i rappresentanti della dinastia di Ciro (ad esempio il padre di lui, Cambise) abbiano essi stessi ben pochi tratti caratteristici dei dinasti orientali. Vi è, poi, il dato del patto che Ciro stringe con i Persiani (8, 5, 27) di rispettarne le leggi e di non governarli in modo dispotico, che richiama piuttosto da vicino lo scambio annuale di giuramenti tra diarchi ed efori (cfr. *Xen. Lak. Pol.* 15, 7).

contrasto con il fasto del banchetto di Gobria, 5, 2, 5-7) di distribuire gran parte del cibo che spettava a lui agli uomini che lo circondavano (1, 3, 7; 8, 4, 6-7), che lo accomuna ad una prassi che pare fosse altrettanto comune (ed anzi istituzionalizzata) per i diarchi di Sparta (secondo quando possiamo desumere da Hdt. 6, 57, 3; Xen. *Lak. Pol.* 15, 4; Ages. 5), i quali non si cibavano della doppia razione di cibo che era loro accordata, ma la utilizzavano per onorare un commensale di loro scelta.

Questa prassi si inserisce entro la consuetudine altrettanto attestata per Ciro (ma che diremmo diffusa piuttosto tra gli Spartani ragguardevoli coevi a Senofonte – si pensi a Lisandro e Agesilao) di dispensare ai propri uomini doni generosi (1, 4, 26), il che si collega effettivamente a ciò che essenzialmente Humble sottolineava della *leadership* di Lisandro, per cui l'obbedienza dei sottoposti si ottiene prendendosi cura di loro (1, 6, 42; in tal senso troviamo anche un'utile distinzione, ai fini della difesa del territorio dell'impero, tra i mercenari e i prodi – 7, 4, 70 – alla quale pure abbiamo fatto riferimento per la Sparta dei primissimi anni del IV secolo). Si tratta, peraltro, di un'etica della gestione e della condivisione delle ricchezze per cui – come dice Ciro – arricchire gli amici è più sicuro che accumulare ricchezze per se stessi (8, 2, 19 e 21; 4, 32-34; stabilendo in ciò un sostanziale discrimine con la gestione della ricchezza da parte dei Medi e di Creso: 4, 3, 1-2; 7, 2, 14 e 3, 1; 8, 2, 15-18 e 4, 14), e che trova una precisa corrispondenza nell'analoga condivisione delle ricchezze che a Sparta tradizionalmente era praticata in occasioni di socialità come i *sissizi*, la cui degenerazione – in ragione dell'egoismo e dell'avidità degli Spartani – ci viene descritta tanto da Senofonte (*Lak. Pol.* 14) quanto da Platone (*Resp.* 545 a-551 d7.; cfr. *infra*).

In effetti, sono proprio le forme del banchetto che Ciro presiede a fornire più chiaramente la cifra culturale della civiltà persiana agli occhi di Senofonte (nonché gli elementi più stringenti di affinità eventuale con la civiltà di Sparta). Innanzitutto, ad esempio, troviamo che i banchetti generalmente si svolgono al riparo di tende (2, 1, 25), il che potrebbe ricordare la prassi spartana dei *sissizi* descritti dallo stesso Senofonte (chiamati, appunto, anche *syskenia*; Xen. *Lak. Pol.* 5, 2)<sup>414</sup>, e troviamo altresì descritti i criteri di distribuzione della carne (2, 2, 2-4) – la quale preannuncia anche il criterio proporzionale di distribuzione dei premi ai partecipanti alla campagna militare (2, 2, 18-23). Lo stesso criterio di distribuzione del cibo, poi ritorna in 4, 5, 1-4, nonché in 5, 2, 19, in cui troviamo delineata una relazione tra il contributo individuale alla campagna militare e l'ammissione alle mense comuni.

Queste pratiche particolari sono connotate secondo un analogo criterio di eccellenza che Ciro invitava i Persiani a perseguire – riccamente esemplificato da Senofonte nell'VIII e ultimo libro della *Ciropedia* – allorché, ad esempio, viene sottolineata l'importanza che un capo (nel caso specifico, Ciro) sia in particolar modo valente (8, 1, 8), così da poter elevare alla virtù innanzitutto coloro che voleva tenere più vicini a sé (1, 10) e al contempo da poter costituire un modello di virtù in sommo grado tale da incitare ad azioni meritevoli (1, 21; una simile funzione esemplare, abbiamo visto, doveva essere riconosciuta anche ai diarchi a Sparta). È su questo criterio essenziale di pratica e di condivisione della *arete* che essenzialmente si fondano i legami sociali che nella *Ciropedia*

---

<sup>414</sup> In effetti la denominazione di *syskenia* in Senofonte va ricondotta al verbo σκηνέω, il quale significa sì “attendarsi; acquartierarsi; mettere le tende” ma anche, più semplicemente, “apparecchiarsi; apparecchiare” – con particolare riferimento alla preparazione del desco, così come è usato effettivamente da Senofonte quando parla dei *syskenia* (*Lak. Pol.* 5, 2: τοὺς Σπαρτιάτας ὄσπερ τοὺς ἄλλους “Ἕλληνας οἴκοι σκηνοῦντας”).

legavano Ciro ai componenti il proprio gruppo sociale di riferimento (8, 1, 48) e che motivavano anche la condivisione di cibo e bevande alla mensa del sovrano (2, 2) – cosicché, ad esempio, dopo la conquista di Babilonia (538; *Cyr.* 7, 5), i posti al banchetto organizzato da Ciro (4, 3-5; dopo aver celebrato i sacrifici per la vittoria ottenuta: 4, 1) sono assegnati in base ai meriti – al fine di alimentare ulteriormente quello spirito di emulazione che i Persiani venivano educati a praticare vicendevolmente e che, forse, rappresenta l'elemento culturale che – al fondo – avvicina maggiormente agli Spartani i Persiani descritti da Senofonte<sup>415</sup>.

Tuttavia – rispetto a questa analisi condotta dalla Humble su Senofonte – abbiamo osservato che la questione della *sōphrosynē* degli Spartani costituisce anche uno dei punti più interessanti del discorso di Archidamo, che è il caso adesso di riprendere. Che la *sōphrosynē* si conquisti attraverso l'obbedienza, e che quest'ultima presupponga esattamente quel sentimento di *aidos* a cui la stessa *agoge* spartana tendeva, è qualcosa che, peraltro, emerge chiaramente dalle pagine di Gernet (1983 [1986]) ed è confermato precisamente dallo stesso Senofonte (*Xen. Lak. Pol.* 3, 4; testimonianza che, tuttavia, Tuplin 1994 non ritiene argomento sufficiente). In tal senso, inoltre, risulta particolarmente interessante ciò che ci dice anche Plutarco (*Ages.* 1, 4) a proposito della prassi di esentare i rampolli delle due famiglie reali di Sparta dalle pratiche dell'*agoge* (e del motivo per cui quello di Agesilao fu un caso eccezionale – il fatto che egli fosse giunto al comando pur non essendogli stata risparmiata l'educazione all'obbedienza; ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ ἄρχειν μὴ ἀπαίδευτον τοῦ ἄρχεισθαι).

In effetti, Senofonte (*An.* 1, 9, 4-5; *Cyr.* 1, 6, 20) stabilisce – a proposito di Ciro – una relazione precisamente tra la capacità di *arkhein/arkhesthai* e l'*aidos* – definendo Ciro *aidēmonestatos* (il medesimo aggettivo che, al grado comparativo, viene usato da Senofonte per definire l'atteggiamento che l'*agoge* doveva inculcare nei giovani spartani; *Xen. Lak. Pol.* 2, 10, 4; Lipka 2002, 129). Rispetto alla spiegazione adottata da Plutarco per l'esonazione dei diarchi dall'*agoge*, Gernet (1983 [1986], 98), dunque, ci mostra che in Platone una delle qualità più appropriate ad un capo è precisamente quella *sōphrosynē* che si ottiene attraverso la pratica dell'obbedienza che deriva dall'*agoge* (*Leg.* 709e4-710b9: la *sōphrosynē* propria del volgo, *dēmōdē*; 696b-ss.: nessun onore particolare deve essere a chi non possieda alcuna *arete* o sia privo di *sōphrosynē*; questo è detto immediatamente dopo aver lodato Sparta per offrire ai suoi cittadini un'educazione uguale per tutti senza distinzioni). Piuttosto, dunque, che ritenere il concetto di *aidos* eticamente inferiore rispetto a quello di *sōphrosynē*, potremmo considerare che si tratta di una nozione propria di uno stadio più primitivo del pensiero greco<sup>416</sup>, e nondimeno essenziale alla formazione della virtù stessa della *sōphrosynē*. È ciò che – peraltro – ci testimonia lo stesso Platone (*Leg.* 647a-b)<sup>417</sup>.

---

<sup>415</sup> Rispetto a queste notizie riportate da Senofonte, in effetti, possiamo chiederci in quale misura effettivamente le civiltà persiana e spartana avessero tratti o istituzioni simili (in particolare il numero di tratti simili a fronte di quello dei tratti discordanti, per cui e. g. Azoulay 2007, ritiene che questi ultimi siano di gran lunga superiori ai primi). Studi come quello di Lewis 1977, ad esempio, rivelano una serie di costanti contatti tra il mondo greco e quello orientale rappresentati, ad esempio (pp. 13-15), dalla presenza di professionisti greci nelle corti persiane.

<sup>416</sup> In effetti, ritornando più ampiamente sulla questione (2002, 85-109), Noreen Humble, in particolare per ciò che riguarda i discorsi in Tucidide che abbiamo esaminato (pp. 86-87, 90-92), nota come, all'interno del discorso di Archidamo, la riqualificazione positiva della lentezza degli spartani in termini di *sōphrosynē* (la quale – abbiamo visto – in Tucidide sembra connotarsi come un valore tipicamente aristocratico; cfr. *supra*), ricorra anche nel platonico *Carmide* (160b1-161b1) allorché, su domanda di Socrate, Carmide definisce la (propria) *sōphrosynē* in termini di tranquillità (*hesychiotes*; si veda anche il paragrafo successivo), che ironicamente Socrate associa alla lentezza (*bradutes*). Allorché questa associazione finisce per rivelarsi erronea (in quanto Socrate dimostra che è parimenti saggio

A proposito di questo atteggiamento (Thuc. 1, 84) mentale degli Spartani – per cui il senso di vergogna – essenziale alla buona disposizione d’animo (εὐκοσμία), e quindi della stessa comunità – era una qualità tradizionale dei Greci, Gomme (1945 I, 249) rimanda in particolare alla caratterizzazione positiva del *phobos* quale ricorre in Plut. *Cleom.* 9<sup>418</sup>:

*“Presso i Lacedemoni non v’è soltanto il tempio di Phobos, ma anche di Thanatos, Gelos e di altre emozioni siffatte. Venerano Phobos non reputandola dannosa come le forze divine che allontanano da sé, ma ritenendo che l’ordinamento si conservi soprattutto grazie alla paura. Perciò, nell’assumere il loro ufficio, anche gli efori facevano annunciare ai cittadini, come dice Aristotele (fr. 539 R), di tagliarsi i baffi e di obbedire alle leggi, se non volevano incorrere nella loro severità, e io credo che adducessero l’ingiunzione dei baffi, affinché i giovani si abituino ad obbedire alle autorità anche nelle questioni più minute. E a me sembra che gli antichi ritenessero il coraggio non l’assenza di paura, ma la paura del biasimo e il timore dell’infamia. I più timorosi nei confronti delle leggi, infatti, erano i più impavidi di fronte alle guerre, e coloro che massimamente temevano di avere cattiva fama, avevano il minimo timore nell’affrontare le fatiche”.*

Altresì importante è la relazione che Gomme chiarisce tra le differenti nozioni enunciate da Archidamo, per cui:

- l’*aidos* è una parte importante della *sōphrosynē*;
- l’*eupsykhia* lo è della *aiskhyne* (*aidos*);
- la *sōphrosynē* è essenziale per l’*eukosmos* e la *eupsykhia* lo è per il *polemikon*.

Va, poi, notato – e questo è uno dei motivi per cui ho ritenuto di occuparmi dell’argomento – che questa descrizione delle qualità di Sparta si pone in netto contrasto con il giudizio espresso da Aristotele (*Pol.* 1333b11-31) e da Platone (*Leg.* 625c-638b) sulla Sparta del IV secolo – per cui l’educazione degli Spartani avrebbe sviluppato esclusivamente il coraggio guerriero fine a se stesso, senza insegnare agli Spartani a godere in modo moderato del potere e delle ricchezze che avevano conquistato. Piuttosto, come ha notato N. Richer (1999, 91-115, segnatamente le pp. 97-100) – nel segnalare la medesima testimonianza di Plutarco (*Cleom.* 9, 1), e riprendendo le considerazioni di Plat. *Leg.* 1, 647a – le due nozioni di *aidos* e di *phobos* sono conseguenti l’una all’altra, in quanto è la paura (il *phobos*) che induce negli individui il senso di rispetto definibile con la nozione di *aidos*. Che questo sentimento si sia sviluppato nell’etica degli Spartani già in età arcaica – e che i due

---

colui che è attivo e rapido nell’agire) secondo Carmide l’affinità si pone piuttosto tra la *sōphrosynē* e l’*aidos*, in quanto la prima fa sviluppare nell’anima il senso di vergogna. In ciò Humble riconosce l’espressione di un pensiero conservatore in linea con gli ambienti oligarchici e filospartani di V e IV secolo, in contrasto con il pensiero di Socrate il quale – posto che la saggezza sia comunque un bene – ricorda il caso di Hom. *Od.* 17, 347 (αἰδῶς δ’ οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένῳ ἀνδρὶ παρεῖναι), secondo cui “il ritegno è un cattivo compagno per l’uomo indigente”.

<sup>417</sup> A riguardo, ad ogni modo, si veda anche, più di recente, Azoulay 2007, 447-49. A proposito dell’*aidos* quale valore positivo nell’educazione dei giovani Spartani, si veda in particolare Vernant 1987 (2000)<sup>a</sup>, segnatamente le pp. 184-86.

<sup>418</sup> **Plut. *Cleom.* 9:** Ἔστι δὲ Λακεδαιμονίοις οὐ Φόβου μόνον, ἀλλὰ καὶ Θανάτου καὶ Γέλωτος καὶ τοιοῦτων ἄλλων παθημάτων ἱερά. τιμῶσι δὲ τὸν Φόβον οὐχ ὥσπερ οὖς ἀποτρέπονται δαίμονας ἡγούμενοι βλαβερόν, ἀλλὰ τὴν πολιτείαν μάλιστα συνέχεσθαι φόβῳ νομίζοντες. διὸ καὶ προεκήρυττον οἱ ἔφοροι τοῖς πολίταις εἰς τὴν ἀρχὴν εἰσιόντες, ὡς Ἀριστοτέλης (Arist. fr. 539 R) φησί, κείρεσθαι τὸν μύστακα καὶ προσέχειν τοῖς νόμοις, ἵνα μὴ χαλεποὶ ᾧσιν αὐτοῖς, τὸ τοῦ μύστακος οἶμαι προτείνοντες, ὅπως καὶ περὶ τὰ μικρότατα τοὺς νέους πειθαρχεῖν ἐθίζωσι. καὶ τὴν ἀνδρείαν δὲ μοι δοκοῦσιν οὐκ ἀφοβίαν, ἀλλὰ φόβον νόγου καὶ δέος ἀδοξίας οἱ παλαιοὶ νομίζουσιν. οἱ γὰρ δειλότατοι πρὸς τοὺς νόμους θαρραλέωτατοι πρὸς τοὺς πολεμίους εἰσὶ, καὶ τὸ παθεῖν ἥκιστα δεδίασιν οἱ μάλιστα φοβούμενοι τὸ κακῶς ἀκοῦσαι.

concetti debbano essere distinti nel pensiero degli Spartani – è qualcosa che Richer dimostra menzionando alcuni detti attribuiti rispettivamente ad Anassandrida II (560-20; Plut. *Mor.* 217a: "ὄτι" ἔφη "αἰδεῖσθαι περὶ βίου μελετῶμεν, οὐχ ὥσπερ οἱ ἄλλοι φοβεῖσθαι.") e a Polidoro (Plut. *Mor.* 231e-f: "ὄτι" ἔφη "αἰδεῖσθαι τοὺς ἡγεμόνας ἔμαθον, οὐ φοβεῖσθαι.") secondo cui, rispettivamente “*ci esercitiamo al rispetto, quando la posta in gioco è la vita, e non come gli altri ad avere paura*” e “*hanno imparato a provare rispetto verso i comandanti, e a non avere paura*”. Nondimeno, la stessa paura svolgeva un ruolo altrettanto essenziale nell'improntare il comportamento degli Spartani, se attribuiamo altrettanto peso ad un detto di Leonida (Plut. *Mor.* 225d: μόνοι πρὸς τοὺς πολεμίους μάχονται οἱ τοὺς βασιλέας αἰδούμενοι καὶ φοβούμενοι) secondo cui “*i soli a combattere contro i nemici sono coloro che rispettano i loro re e ne hanno timore*”. Il *phobos*, dunque, avrebbe garantito la coesione dell'esercito, mentre il sentimento di *aidōs* avrebbe conformato il comportamento degli Spartiati in ogni occasione e si applicava tanto agli uomini quanto alle donne.

### **3.3.5. La hesykhia spartana e la polypragmosyne ateniese.**

Un'ulteriore opposizione tra Sparta e Atene (anche in relazione alla precedente) che troviamo delineata nei discorsi presi in esame – e in modo piuttosto palese in un passaggio particolare del discorso dei Corinzi (Thuc. 1, 69, 3-4) – è quella per cui Sparta sarebbe caratterizzata dalla *hesykhia*, mentre Atene impronterebbe la condotta dei suoi cittadini alla *polypragmosyne* – un'opposizione che – nel caso del passaggio particolare in oggetto implica anche lo stesso biasimo nei confronti degli Spartani che gli stessi Ateniesi avevano mosso loro in Hdt. 9, 6-11 (cfr. *infra*). A proposito di questa qualità degli Ateniesi, V. Ehrenberg (1947, 46-67) effettua una attenta disamina del ruolo che la nozione di *polypragmosyne* occupa nel pensiero degli autori di V e IV secolo – a cominciare da Pindaro per finire con Aristotele, Teofrasto e la commedia nuova.

In particolare, per quanto riguarda Tucidide, Ehrenberg sottolinea come l'intraprendenza di Atene si connota come l'adempimento di un vero e proprio dovere (τὰ δέοντα πράξαι; 1, 70, 8), il quale si traduce anche in una serie di vantaggi per gli alleati (6, 87, 3). Emerge, pertanto, ulteriormente il contrasto con l'inattività (*apragmosyne*) per cui Sparta era biasimata dai suoi stessi alleati. Peraltro, il fatto stesso che – come nota Ehrenberg – questo medesimo atteggiamento di Atene costituiva il *fondamento psicologico del suo imperialismo*, esso era un costante motivo di propaganda nei discorsi che i *leader* Ateniesi rivolgevano ai cittadini, come nel caso di Pericle (2, 40, 2, cfr. *supra*; 2, 63), di Cleone (3, 37-40), e di Alcibiade (6, 18, 2).

Se tuttavia Pericle riteneva che Atene dovesse fare uso della propria potenza (non rinunciando alla propria attività) al fine di proteggere quanto la città aveva conquistato – una forma di imperialismo moderato che lo stesso Tucidide condivideva<sup>419</sup> – non dello stesso avviso, come abbiamo visto, era Cleone – il quale era incline ad una politica di espansione ulteriore (πλεονεξία; 3, 45, 4; 82, 8) esponendo, d'altra parte, la città ai rischi che essa comportava (un atteggiamento che, peraltro, era già stato di Temistocle – Hdt. 8, 112, 1 – all'epoca in cui Atene il suo impero lo andava costruendo). Il caso di Thuc. 3, 82, 8 – in cui troviamo l'unione di πλεονεξίαν καὶ φιλοτιμίαν quale causa addotta da Tucidide stesso per il declino dei costumi nella sua epoca – è particolarmente utile ai nostri scopi, in quanto di fatto corrisponde all'analoga critica platonica alla

<sup>419</sup> A riguardo, si rimanda al ritratto di Pericle che Tucidide delinea in Thuc. 2, 65, 5-12.

degenerazione dei costumi di città timocratiche come Sparta (Plat. 545 a-551 d7; cfr. *infra*) di questi stessi decenni.

Il caso di Alcibiade (6, 16-18) – il cui discorso, nel contesto dei preparativi della spedizione ateniese in Sicilia del 415-13, si oppone a quello di Nicia (6, 9-14) – di nuovo riprende l'argomento pericleo di non poter restare inattivi se si voleva salvaguardare l'impero (εἶ γε ἡσυχάζοιεν πάντες ἢ φυλοκρῖνοιεν οἷς χρεῶν βοηθεῖν, βραχὺ ἄν τι προσκτώμενοι αὐτῇ [scil. ἀρχή] περὶ αὐτῆς ἄν ταύτης μᾶλλον κινδυνεύοιμεν; 6, 18, 2), ed è tanto più interessante se pensiamo, come fa anche Ehrenberg, che Alcibiade nelle intenzioni è più vicino a Cleone che non a Pericle nonché se teniamo in considerazione che Alcibiade e Nicia rappresentano le due anime della aristocrazia ateniese (il primo radicale e interessato ad accrescere, assieme alla potenza della propria città, anche la propria; il secondo moderato e incline, al contrario, ad instaurare un dualismo di influenze di Sparta ed Atene)<sup>420</sup>.

Credo, tuttavia, che per cogliere al meglio il nucleo della questione (e recuperare eventualmente una spiegazione in positivo della mentalità che ispira il comportamento degli Spartani), sia più che mai opportuno richiamare un passo pindarico (*Ol.* 4, 16, in cui si parla – nel contesto della vittoria con il carro di Psauis di Camarina, verosimilmente nel 452 – di Ἡσυχίαν φιλόπολιν; si vedano anche P. 1, 71 e 8, 1-ss). L'importanza del passo pindarico è tanto più evidente se consideriamo che la menzione di *Hesykhia* all'interno del componimento si inserisce entro una serie particolare di elementi e nozioni fondamentali del pensiero greco, a cominciare dalla menzione delle *Horai* (v. 3), figlie di *Zeus* e *Themis*, e identificate da Esiodo (*Th.* 901-ss) con *Eunomia*, *Dike* ed *Eirene* – da cui segue l'invocazione a *Zeus* (v. 10, in questo caso caratterizzato quale protettore dell'Etna) legata alla menzione delle Cariti (v. 15), in relazione alla preghiera a lui rivolta di accogliere benevolmente il κῶμος di Pindaro che celebrava la vittoria di Psauis. A riguardo, peraltro è piuttosto stringente il parallelo di *Alcm.* fr. 3, 16-21 Calame, in cui le Cariti sono menzionate (v. 20) in chiara connessione con la dimora di *Zeus*, immediatamente dopo il probabile ammonimento per l'uomo a “non innalzarsi in volo verso il cielo” (vv. 16-17), vale a dire a non trasgredire i limiti posti per la propria condizione umana.

Segue in Pindaro (v. 13-14) la rivendicazione della *veridicità* del proprio discorso: un ulteriore elemento essenziale da porre in serie, se teniamo conto della *terpsis* legata al canto, la quale – come rilevava Clay (1991, 64-67) a proposito del *Parthenio del Louvre* (citando i versi conclusivi dell'inno omerico *ad Apollo*) – si caratterizza quale l'unione *in a single aesthetic community* degli dei destinatari del culto e di coloro che prendono parte alla festa in qualità di *theoroi* – uniti sia gli uni che gli altri nell'esperienza del *compiacimento* per le medesime cose (la vista piacevole delle vesti raffinate, le competizioni atletiche, la danza e il canto)<sup>421</sup>. In tal senso, sempre a proposito del *Parthenio del Louvre*, si vedano anche le osservazioni di Calame (1983, 343-44; 509 e 523), il quale aveva rilevato come la volontà di compiacere qualcuno attraverso il canto (il verbo ἀνδάνω, in particolare, esprimerebbe il desiderio di un essere umano di ottenere grazia agli occhi di una divinità, per il tramite del rito che egli officia), nel caso di *Alcm.* fr. 113, 1-2 (= fr. 45 PMG: ὄδοι

<sup>420</sup> Si ricordino, ad ogni modo, le considerazioni in proposito formulate da N. Humble (2002, 86-87).

<sup>421</sup> In proposito, si veda anche Taddei (2007, 79-93)

Διὸς δόμῳ || χορὸς ἄμῶς καὶ τοί, φάναξ) comporta precisamente la menzione della “casa di Zeus”<sup>422</sup>.

Un esame organico di tutta la questione, tuttavia, è stato condotto soltanto in anni relativamente recenti da Paul Demont (1990 [2009]), il quale passa in rassegna il ruolo che la nozione di *hesychia* ha avuto nei diversi ambiti culturali e politici del mondo greco. Se il caso di Pindaro e delle tirannidi siciliane lo abbiamo toccato, è particolarmente interessante il valore che l'*hesychia* assume nel medesimo contesto della democrazia ateniese (pp. 89-113) per cui – se da un lato la *polypragmosyne* si traduce successivamente nella *philopragmosyne* dei sicofanti o nella *pleonexia* di Cleone – d'altra parte vi era l'*hesychia* di chi preferiva astenersi dai quei medesimi affari pubblici di cui – stando al *logos* pericleo – ogni cittadino era tenuto ad interessarsi, e che non nutriva del pari un amore eccessivo per i processi (come nel caso degli Spartani ma anche concordemente alla critica che a riguardo esprime Aristofane nelle *Vespe*).

Il caro prezzo della *polypragmosyne* democratica ad Atene, peraltro a mio avviso, è espresso in modo particolarmente efficace dall'immagine degli Ateniesi dei demi rurali costretti ad abbandonare i loro campi e a rifugiarsi nelle mura nell'imminenza dello scoppio della guerra (Thuc. 2, 14-16)<sup>423</sup>:

*“Il trasferimento per costoro risultò gravoso, per il fatto che la maggior parte era stata sempre abituata ad abitare in campagna. [...] 16. Gli Ateniesi, dunque, in ragione del fatto che avevano abitato per lo più in campagna in insediamenti autonomi<sup>424</sup> [...] non facilmente si trasferivano con tutta la famiglia, soprattutto perché avevano da poco risistemato le suppellettili delle loro abitazioni dopo le guerre contro i Medi. Erano afflitti, e sopportavano con difficoltà di lasciare le case e i templi che da sempre – fin dai tempi dell'antica costituzione – erano stati per loro quelli dei padri, e di dover cambiare il modo di vivere, e di dover abbandonare ciascuno niente di meno che la propria città”.*

Un dato che peraltro Demont (p. 185) mette in evidenza è il fatto sottolineato da Erodoto (1, 66) per cui in età arcaica, nel periodo successivo alle riforme licurghee, nemmeno Sparta se ne era rimasta tranquilla (Καὶ δὴ σφι οὐκέτι ἀπέχρα ἡσυχίην ἄγειν) ma, al contrario – allo scopo di consolidare la propria egemonia sul Peloponneso – preparò una spedizione contro i Tegeati. Tornando, ad ogni modo, alla questione relativa del ritratto di Sparta e di Atene in questi discorsi

<sup>422</sup> A proposito della nozione di *hesychia* – con particolare riferimento alla sua accezione in Pindaro e in Tucidide – si vedano anche le considerazioni di Hornblower (2004, 60-66).

<sup>423</sup> **Thuc. 2, 14-16** (*passim*): **14.** χαλεπῶς δὲ αὐτοῖς διὰ τὸ αἰεὶ εἰωθῆναι τοὺς πολλοὺς ἐν τοῖς ἀγροῖς διαιτῆσθαι ἢ ἀνάστασις ἐγίγνετο. [ . . . ] **16.** τῆι τε οὖν ἐπὶ πολὺ κατὰ τὴν χώραν αὐτονόμῳ οἰκῆσει μετεῖχον οἱ Ἀθηναῖοι, [ . . . ] οὐ ῥαδίως πανοικεσία τὰς μεταναστάσεις ἐποιοῦντο, ἄλλως τε καὶ ἄρτι ἀνειληφότες τὰς κατασκευὰς μετὰ τὰ Μηδικά: ἐβαρύνοντο δὲ καὶ χαλεπῶς ἔφερον οἰκίας τε καταλείποντες καὶ ἱερὰ ἃ διὰ παντὸς ἦν αὐτοῖς ἐκ τῆς κατὰ τὸ ἀρχαῖον πολιτείας πάτρια δίαιτάν τε μέλλοντες μεταβάλλειν καὶ οὐδὲν ἄλλο ἢ πόλιν τὴν αὐτοῦ ἀπολείπων ἕκαστος.

Ugo Fantasia (2003, 265), rileva come il discorso di Pericle (riportato in forma indiretta; 2, 13) da cui scaturisce anche la decisione di far rifugiare nelle mura tutti gli Ateniesi, riprende piuttosto da vicino le argomentazioni che Pericle esprime in Thuc. 1, 140-44. A proposito della scelta dei brani qui riportati, e della decisione di mutare quelle abitudini di vita fissate fin dal tempo del sinecismo attuato da Teseo, Fantasia (*ibidem*, 294-95) rileva nondimeno come da un lato Teseo prefiguri Pericle stesso, il quale porta a definitivo compimento (radunando tutti nella città) il processo sinecistico che Teseo aveva avviato (il quale, a propria volta, aveva esercitato un margine di costrizione sugli Ateniesi del suo tempo; 15, 2).

<sup>424</sup> Faccio mia qui la traduzione di Fantasia 2003 (per il commento al passo, si vedano le pp. 310-11).

tucididei (pp. 206-14), un dato interessante che Demont mette in evidenza in relazione ai temi specifici di cui ci occupiamo è che sostanzialmente essi rovesciano la prospettiva degli Spartani, trasformando la loro accortezza di fatto in ignoranza della politica ateniese (come peraltro farà lo stesso Pericle; 2, 40, 2-3). L'analisi dei discorsi in oggetto condotta da Demont procede in maniera affine a quella tentata da noi. In particolare, ad esempio – rispetto a ciò che noi avevamo già notato per nostro conto – nella constatazione dei Corinzi per cui gli Spartani non potevano più permettersi (come avevano fatto fino ad allora) di restarsene tranquilli (Thuc. 1, 71, 2-3), di fatto difendono a propria volta una concezione sana della tranquillità, d'altra parte ponendo dinanzi agli Spartani la necessità di dover a propria volta raggiungere il progresso tecnico degli Ateniesi.

Rispetto a questo sistema di pensiero, la cifra del mutato atteggiamento di Sparta dopo la guerra del Peloponneso tanto verso il potere che verso il mantenimento di una condizione pacifica di *status quo* – a seguito dei mutamenti sociali e, soprattutto, economici che vedremo – è testimoniata e. g. dal passo di **Diod. 15, 5, 1** (386)<sup>425</sup>:

*“Mentre questi eventi avevano luogo, i Lacedemoni deliberarono di marciare contro Mantinea, senza tenere in alcun conto il trattato in vigore, per le seguenti ragioni. Dopo che ebbero procurato ai Greci la pace generale di Antialcida – in base alla quale tutte le città si erano sbarazzate delle guarnigioni e avevano riacquisito l'autonomia secondo i patti – i Lacedemoni, amanti del comando per natura e bellicosi per scelta politica, non sopportavano la pace alla stregua di un grave fardello e, rimpiangendo il loro trascorso dominio sulla Grecia, erano in fermento e propensi a dare inizio ad un nuovo sommovimento”.*

### **3.3.6. Due casi particolari a confronto: i ritratti di Temistocle e di Pausania in Erodoto e in Tucidide.**

Rispetto a ciò che abbiamo messo in evidenza prendendo in esame il *logos epitaphios* di Pericle – nonché l'immagine contrastiva di Atene e Sparta che ne risulta – ritengo opportuno far cenno alle notizie presenti in Tucidide su quelli che forse sono i due personaggi che maggiormente hanno il merito di aver affermato il prestigio di Sparta e di Atene nelle fasi conclusive delle Guerre Persiane (come Tucidide stesso riconosce: λαμπροτάτους γενομένους τῶν καθ' ἑαυτοὺς Ἑλλήνων; Thuc. 1, 138, 6) – le cui sorti hanno senz'altro determinato in modo rilevante il corso degli eventi nei decenni successivi: l'ateniese Temistocle (il principale responsabile della potenza navale di Atene, nonché comandante ateniese nelle battaglie di Capo Artemisio e di Salamina) e lo spartano Pausania (il trionfatore di Platea) – i quali oltre alla gloria condivisero anche l'esperienza di essere esiliati dalle rispettive città<sup>426</sup>.

Il dato contestuale essenziale da tenere in considerazione – che permette a Tucidide di introdurre un flashback a proposito delle vicende di Pausania e Temistocle di circa cinquant'anni prima – è in particolare la richiesta strumentale che, alla vigilia della Guerra del Peloponneso, gli Spartani

<sup>425</sup> **Diod. 15, 5, 1:** “Ἄμα δὲ τούτοις πραττομένοις Λακεδαιμόνιοι μὲν ἔγνωσαν στρατεύειν ἐπὶ τὴν Μαντίνειαν, οὐδὲν φροντίσαντες τῶν γεγενημένων σπονδῶν, διὰ τοιαύτας αἰτίας. προὔπαρχούσης τοῖς Ἑλλήσι κοινῆς εἰρήνης τῆς ἐπὶ Ἀνταλκίδου, καθ' ἣν αἱ πόλεις ἅπασαι τὰς μὲν φρουράς ἀπετρίψαντο, τὴν δ' αὐτονομίαν καθ' ὁμολογίαν παρέλαβον, Λακεδαιμόνιοι φύσει φιλαρχοῦντες καὶ πολεμικοὶ ταῖς αἰρέσεσιν ὄντες, τὴν εἰρήνην ὥσπερ βαρὺ φορτίον οὐχ ὑπέμενον, τὴν δὲ προγεγενημένην τῆς Ἑλλάδος δυναστείαν ἐπιποθοῦντες μετέωροι ταῖς ὁρμαῖς ὑπῆρχον πρὸς καινοτομίαν.

<sup>426</sup> Sulla maledizione degli Alcmeonidi, si veda anche Foster (2010, 127-29).

rivolgono agli Ateniesi (Thuc. 1, 126-27) di liberare la città dalla contaminazione rappresentata dagli Alcmeonidi per il sacrilegio di cui questi si erano macchiati nello sterminare i Ciloniani supplici nel tempio di Atena sull'acropoli (si veda anche Plut. *Sol.* 12). Si tratta di una richiesta strumentale in quanto essa avrebbe comportato l'esilio di Pericle (un Alcmeonide, appunto, per linea materna), eliminato il quale gli Spartani – come lo stesso Tucidide specifica – avrebbero potuto ottenere più facilmente dagli Ateniesi ciò che essi desideravano. La questione della famiglia degli Alcmeonidi e del *miasma* di tipo religioso che si portava addosso è qualcosa che pertiene anche ai momenti iniziali dell'esperienza democratica di Atene (come ricorda lo stesso Tucidide, 1, 126, 12) – con le riforme di Clistene e la disputa di questi con Isagora. Pertanto è in quella sede che la riprenderemo. A questa richiesta degli Spartani, gli Ateniesi replicano con una richiesta di analogo tenore, invitando gli Spartani a purificarsi del sacrilegio del Tanaro<sup>427</sup>, nonché di quello verso Atena *Chalkioikos*, nel cui tempio – vedremo – Pausania era stato fatto morire di inedia dagli efori.

Se questo è l'espedito narrativo (nonché il contesto di tensione e di richieste pretestuose tra Sparta e Atene) che consente a Tucidide di introdurre il duplice racconto di Pausania e di Temistocle, per quanto riguarda le circostanze in cui le vicende di questi due personaggi ebbero corso, occorre fare riferimento al conflitto tra linee politiche contrastanti all'interno di ciascuna delle due città e – nel caso di Atene (come era accaduto in precedenza tra Temistocle e Aristide) – a personaggi che non hanno mai spinto verso la competizione frontale con Sparta. Al contrario, costoro hanno semmai ritenuto opportuna un'alleanza con essa e una equilibrata divisione delle sfere di influenza, proprio per evitare ciò che, invece, la Guerra del Peloponneso ha procurato: vale a dire che le due maggiori città della Grecia si danneggiassero a vicenda servendo ai Persiani le sorti del mondo greco<sup>428</sup>. Ad esempio, questo è il caso di Cimone – il diretto oppositore di Temistocle<sup>429</sup>. Sarà, dunque, proprio l'uscita di scena di Pausania e Temistocle (come successivamente accadrà per Brasida e Cleone, alla vigilia della Pace di Nicia), a favorire il riavvicinamento tra Sparta e Atene rappresentato dalla linea politica cimonia – il quale durerà fino alla decisione degli Spartani di rimandare indietro il contingente ateniese giunto in loro soccorso contro gli Iloti nella guerra del Terremoto (469-64, Thuc. 1, 101; segno che tanto a Sparta quanto ad Atene la linea politica di segno opposto non si era mai sopita). In Tucidide, ad ogni

---

<sup>427</sup> In riferimento all'uccisione da parte degli Spartani dei supplici iloti che si erano rifugiati nel tempio di Poseidone al Tenaro, ai tempi della cosiddetta guerra del Terremoto (469-64).

<sup>428</sup> Si veda e. g. Bengtson 1965 (1985), 363-65.

<sup>429</sup> Anche per quanto riguarda Pausania, Nafissi (2004<sup>2</sup>, 79-80) avanza l'ipotesi per cui sarebbero stati gli Ateniesi e i loro alleati a denunciare a Sparta la condotta di Pausania nei confronti degli alleati e che la condanna che gli Spartani comminano al proprio concittadino sia una delle espressioni dei rapporti distesi tra Sparta e l'Atene in cui prevaleva la linea politica di Cimone. Del resto, scorrendo la cronologia degli eventi fino alla fine del V secolo, non sono mancati altri personaggi del tipo di Cimone – che hanno perseguito la politica di un dualismo equilibrato tra Atene e Sparta. Possiamo ricordare Demostene e Nicia le cui istanze prevalsero e portarono alla pace conosciuta con il nome del secondo dei due (421), appunto dopo che la morte dei due principali sostenitori della guerra, lo spartano Brasida e, in particolare, l'ateniese Cleone, eliminò ogni ostacolo. In modo molto efficace, Cartledge e Debnar (2006, 562) osservano come, *according to Thucydides, some Athenians (Nicias imprimis) were more "Spartan" to begin with; some Spartans (imprimis Brasidas) more "Athenian"*.

Altrettanto, in una prospettiva ribaltata dal punto di vista del pensiero politico, possiamo dire dell'ateniese Teramene – incline ad instaurare ad Atene una democrazia (od oligarchia) moderata, in accordo con la costituzione spartana, ma ben lontano dall'odio radicale per le istituzioni democratiche che, invece, caratterizzava il proprio collega e concittadino Crizia.

modo, se il ritratto di Pausania presenta connotati particolarmente negativi, questo è in funzione di un'altrettanto pronunciata esaltazione delle qualità di Temistocle<sup>430</sup>.

In particolare, di Pausania (Thuc. 1, 94-95; 128-34), in occasione delle spedizioni contro Cipro e Bisanzio Tucidide evidenzia:

- il carattere violento che crea timori e malcontento nei Greci che lo seguivano (95, 1), le accuse a lui rivolte a Sparta di commettere grandi ingiustizie le quali connotano la sua strategia di tratti tirannici – cosa che induce gli Spartani a richiamarlo in patria (95, 2);
- la defezione di gran parte dei suoi alleati (eccetto i Peloponnesiaci) a favore di Atene<sup>431</sup>;
- la condanna di Pausania a Sparta per le ingiustizie commesse contro i privati ma l'assoluzione per le accuse maggiori (95, 5);
- la sua destituzione come comandante (95, 6), e il timore degli Spartani che i loro comandanti inviati all'esterno potessero corrompersi (95, 7)<sup>432</sup>.

Quanto alle circostanze che ne segnarono la caduta, Tucidide esordisce con il dato rilevante per cui gli Spartani, nel comminargli quella che di fatto si risolse in una condanna a morte, commisero un sacrilegio nei confronti del tempio di Atena *Chalkioika* (128, 2 – ove gli Spartani, per decreto degli efori, murarono vivo Pausania in uno dei suoi edifici, per poi liberarlo quando, ormai, sarebbe morto dopo pochi momenti; a ciò segue la rivendicazione da parte del dio di Delfi dei diritti violati della dea; 134, 2-4)<sup>433</sup>. Nondimeno, Tucidide sottolinea del pari:

- l'arbitrio dell'iniziativa di Pausania di salpare alla volta dell'Ellesponto, con il pretesto di soccorrere i Greci, ma – stando allo stesso Tucidide – per imporre, in realtà, il proprio dominio sui Greci con l'aiuto del Gran Re (128, 3);
- la restituzione al Re di alcuni suoi congiunti che Pausania aveva catturato a Bisanzio nonché la richiesta di alleanza, sancita dal proprio matrimonio con la figlia del Gran Re – con il proposito di consegnare al dinasta persiano Sparta con tutta la Grecia (128, 5-7).

Alla proposta di Pausania (come accadrà per Temistocle) fa seguito la risposta con cui il Re dà piena disponibilità di mezzi al dinasta spartano<sup>434</sup>. Segnatamente, si fa riferimento all'oro, all'argento e ai soldati: quello delle ricchezze e dei soldati persiani è un connubio che diverrà molto

---

<sup>430</sup> A proposito della connotazione positiva di Temistocle nel ritratto che ne dà Tucidide in questi capitoli, si rimanda fin da ora a Breglia 2010.

<sup>431</sup> Questo particolare in Tucidide fa precisamente il paio con la versione erodotea di questi eventi (Hdt. 8, 1-3), secondo cui le pretese smodate di Pausania costituirono il *pretesto* per gli Ateniesi per togliere il comando a Sparta ed assumerlo loro.

<sup>432</sup> L'uscita di scena di Pausania, nel racconto tucidideo, sembra essere l'eliminazione dell'ultimo ostacolo per l'affermazione della egemonia ateniese con la creazione della Lega di Delo – a dispetto della buona fede degli Spartani riguardo all'amicizia di Atene (95, 7-96, 1). Si ricordi, a riguardo, l'astuzia di Temistocle (1, 91, 2).

<sup>433</sup> Il sacrilegio nei confronti della dimensione del sacro propria del tempio potrebbe intendersi sia in termini della contaminazione del divino con la morte (elemento umano) sia come violazione dei diritti della divinità di cui Pausania, rifugiandosi nel tempio, era divenuto supplice. Io propendo per questa seconda possibilità. La prima forma di sacrilegio – vale a dire la contaminazione dell'integrità dello spazio sacro con un elemento proprio della natura umana quale è la morte – sembra, invece, implicito, come abbiamo visto, in Hdt. 9, 65, 2. A proposito delle due statue di bronzo che il dio di Delfi ingiunge agli Spartani di realizzare, si veda Paus. 3, 17, 7. Sulla funzione culturale di queste due statue si veda, in particolare, Richer (1994, 83-94), il quale connette questa duplicazione dell'immagine del diarca alla tipologia di culti di divinità gemelle, come è il caso a Sparta in particolare del culto dei Dioscuri.

<sup>434</sup> A 132, 1, Tucidide dice esplicitamente che Pausania era ancora a tutti gli effetti il reggente di Plistarco, e pertanto ancora il rappresentante in carica del casato degli Agiadi

frequente nelle fasi conclusive della guerra del Peloponneso e nei primi anni del IV secolo, con Lisandro e non solo.

A differenza di Temistocle, tuttavia, Pausania – già pieno d'orgoglio per la considerazione di cui godeva presso i Greci – a seguito del riscontro positivo presso il re persiano, si inorgoglia molto di più. In relazione a ciò, Tucidide (130) fa esplicito e insistito riferimento a presunti comportamenti dispotici da parte di Pausania:

- questi avrebbe adottato in tutto lo stile di vita dei Persiani (l'abbigliamento, la scorta, la ricercatezza e il lusso in ambito alimentare – elemento, quest'ultimo, in palese contrasto con il ritratto erodoteo; Hdt. 9, 82 – nonché la sua inavvicinabilità).

Segue la notizia del soggiorno prolungato di Pausania a Colone nella Troade – per cui gli efori gli inviano un araldo con un messaggio sulla *skytale*, con l'ordine tassativo di rientrare immediatamente a Sparta (131, 1). Anche in questa circostanza, Tucidide ci descrive un individuo corrotto e corruttore, capace di ordire macchinazioni tali da venire scagionato dalle accuse (131, 2). Nondimeno, lo stesso Tucidide parla in particolare dei “nemici” di Pausania (132, 1), ai quali – in mancanza di prove risolutive delle illegalità di Pausania – forniva egli stesso appigli e sospetti con il proprio comportamento che trasgrediva le consuetudini comuni (132, 2)<sup>435</sup>. Il dato del tripode che Pausania dedica a Delfi, sul quale egli aveva fatto incidere un epigramma<sup>436</sup> con cui rivendicava il merito suo personale (con la menzione del proprio nome)<sup>437</sup> della vittoria sui Persiani, avrebbe costituito la prova più lampante della sua condotta tracotante<sup>438</sup>.

In realtà, come nel caso del donativo di Creso – Hdt. 1, 69-70 – o di quello di Megacle – Hdt. 5, 62 – con cui venne ricostruito il tempio delfico, occorre notare che era abitudine abbastanza diffusa che esponenti delle famiglie aristocratiche dedicassero oggetti di pregio nei santuari – anche a comune beneficio della città di cui essi erano membri e rappresentanti<sup>439</sup>. In particolare, questo tipo di donativi preziosi costituisce, a livello simbolico, uno degli elementi più rilevanti che portano alla formazione della città a partire dalle precedenti strutture dinastiche legate alla società palaziale (e la conservazione di particolari sacerdozi da parte delle famiglie aristocratiche – tanto a Sparta quanto ad Atene costituisce un retaggio di queste stesse strutture sociali precedenti)<sup>440</sup>. Dobbiamo tenere in

<sup>435</sup> Sul comportamento di Pausania quale elemento per poterlo accusare, si veda Nafissi (2004<sup>1</sup>, 168).

<sup>436</sup> Presumibilmente AP 6, 197 (= Sim. fr. 17 FGE):

Ἑλλάνων ἀρχαγὸς ἐπεὶ στρατὸν ὄλεσα Μήδων  
Παυσανίας, Φοῖβῳ μνᾶμ' ἀνέθηκα τόδε.

“Il condottiero dei Greci Pausania, dopo aver annientato  
l'esercito dei Medi, ha consacrato a Febo questo monumento”.

<sup>437</sup> Un merito personale che gli viene pienamente riconosciuto – a quanto sembra a me – da **Hdt. 9, 64, 1**.

<sup>438</sup> Quali testimonianze ulteriori su questo tripode d'oro, si vedano Hdt. 8, 82, 1; 9, 81, 1. A proposito dell'iscrizione sul tripode di Delfi, si veda anche **Paus. 3, 8, 2**.

<sup>439</sup> Si ricordi anche il dato di Plut. *Ages.* 19, 4 in cui si riferisce che Agesilao, dopo aver vinto i Tebani si reca a Delfi e prende parte alla processione durante le feste Pitiche, dedicando al dio la decima del bottino che aveva riportato in Grecia dall'Asia.

<sup>440</sup> Si veda anche Dietrich 1970, 22-23. Jean-Pierre Vernant (1962 [1984], 45-46), ad esempio, intravede in questo “passaggio di sede” della religione, dai luoghi del culto gentilizio al tempio cittadino, uno dei momenti più importanti per la nascita della *pólis*. *Tutti gli antichi sacra, segni di investitura, simboli religiosi, xoana di legno, gelosamente conservati come talismani nel segreto dei palazzi o in fondo alle case dei sacerdoti, emigrano verso il tempio, dimora aperta, dimora pubblica*. A livello psicologico questo comporta anche un mutamento del valore simbolico di questi oggetti, i quali cessano di essere *carichi di una forza pericolosa e sottratti alla vista del pubblico*, e diventano invece *un insegnamento sugli dei*. D'altra parte questo implicava come contropartita sia il mantenimento di riti e conoscenze di carattere esoterico, trasmesse esclusivamente all'interno di un numero ristretto di individui (in genere magistrati o

considerazione, dunque, anche ciò che ci diceva Erodoto a proposito dell'eterno conflitto tra i due casati aristocratici.

È vero, d'altronde, come ha notato recentemente Nafissi (2004<sup>2</sup>, 72-74), che l'arrogarsi da parte di Pausania del merito di una vittoria che – nei fatti, pur sotto la guida dello Spartano – era stato un risultato conseguito dagli sforzi di tutta l'alleanza ellenica (della quale le singole città vennero ricordate, con in testa Sparta, nel testo finale inciso sul tripode dedicato a Delfi), si configurava palesemente come un atteggiamento proprio di un tiranno. In modo contrastivo, Nafissi richiama il donario dedicato a Delfi da Lisandro dopo Egospotami, che accanto al navarco celebrava anche gli alleati<sup>441</sup>. Nel caso di Pausania di cui ci stiamo occupando qui, ad ogni modo, non occorre mai dimenticare la dignità regale di cui – segnatamente nelle funzioni militari – egli era investito. La questione essenziale, secondo Nafissi, è tuttavia il fatto che con il proprio atteggiamento Pausania privava i personaggi più illustri tra gli alleati del riconoscimento della *time* che a ciascuno era dovuta<sup>442</sup>.

Quanto alle presunte promesse di libertà agli iloti in cambio di un appoggio alla propria causa (132, 4), a mio avviso esse vanno collocate entro questo medesimo stato di conflittualità dinastica (e sociale, di conseguenza), e non è escluso che questa sia una accusa pretestuosa mossa da quegli stessi nemici di cui si è parlato<sup>443</sup>. Per le circostanze stesse in cui si verifica la destituzione e il

---

sacerdoti), la cui divulgazione comportava rischi per l'intera città (nel caso di Sparta, si pensi al testo degli oracoli delfici), sia la diffusione, in fasce più o meno ampie di popolazione, di culti di tipo misterico e iniziatico – parallelamente alla pratica pubblica della religione. Osborne (1996 [2009], 94-95), enumerando i vantaggi che il tempio civico offriva all'antica aristocrazia (la possibilità di depositare beni di lusso che sarebbero rimasti visibili per un certo tempo, e quindi di affermare il proprio *status* personale durante la propria vita non solo a livello locale, ma anche per un più ampio raggio), d'altra parte rimarca che l'attività culturale era qualcosa di collettivo (era in una cerimonia di gruppo, ad esempio, che si consumava la carne dei sacrifici nei pasti rituali, o si insediava il dio in un tempio). La costruzione di un tempio segna l'appropriazione – quando anche non esclusiva – di un santuario da parte di una comunità abbastanza coesa da poter finanziare, regolare e valutare di sostenere dei progetti comuni così che, in ragione di quell'appropriazione, essa possa affermare di essere una comunità su un territorio che comprende quel santuario. In tal senso lo sviluppo e la pratica della religione assume rilevanza politica.

<sup>441</sup> Tuttavia, nell'attribuire tanto all'uno quanto all'altro dei comportamenti tirannici, è sempre alla persistente varietà della nozione di tiranno nel mondo greco, quale cercheremo di definire nelle linee generali (e non solo alla sua accezione deteriorata nel pensiero ateniese coevo ai fatti di cui ci stiamo occupando), che occorre guardare. Come abbiamo visto, tanto Pausania quanto Lisandro saranno autori di libelli finalizzati ad apportare modificazioni sostanziali nell'ordinamento vigente a Sparta (rispettivamente Pausania tenterà di limitare il potere degli efori, mentre Lisandro tenterà di abolire il criterio della nascita per l'accesso alla diarchia). I due tentativi di riforma sono chiaramente di segno opposto.

<sup>442</sup> Ad ogni modo, mi domando se un simile atteggiamento di Pausania non debba essere messo in relazione con la *leadership* di Sparta (e, conseguentemente, con il diritto dei suoi diarchi a detenere il comando supremo), quale espressa e. g. in occasioni come quella di Hdt. 7, 149-50 (richiesta da parte di Argo di avere il comando) o di Hdt. 7, 159 (richiesta da parte di Gelone di avere il comando). In effetti, come nota lo stesso Nafissi (pp. 77-78), una volta che Pausania riceve da Sparta il richiamo a risponderne della propria condotta, egli si sottopone senza alcuna recriminazione all'autorità civica.

<sup>443</sup> I delatori iloti cui fa riferimento Tucidee a riguardo – 132, 5 – possiamo ritenerli essi stessi vicini alla fazione avversa a Pausania. Secondo Cartledge (1979 [2002], 184), sarebbe stata proprio l'intenzione di Pausania di concedere la libertà agli iloti – la riserva di uomini su cui Sparta basava la propria potenza – a spiegare la particolare asprezza delle misure adottate da Sparta contro Pausania – in una situazione contingente ove, peraltro, Sparta si trovava a fronteggiare la defezione di alcuni alleati nel Peloponneso, come dimostrano le campagne condotte contro gli Arcadi e Argo. Si veda anche Nafissi (2004<sup>2</sup>, 83). Su molti elementi di sospetto e incongruenza a proposito delle macchinazioni e dei tentativi messi in atto da Pausania per accrescere il proprio potere personale – i quali, semmai, andrebbero letti in funzione di un rafforzamento della posizione di Sparta all'esterno (così, per quanto riguarda i tentativi di alleanza con la Persia) o di rafforzamento della diarchia rispetto all'eforato, si veda e. g. Oliva (1971, 146-52). Ugualmente, in anni molto più recenti, Massimo Nafissi (2004<sup>2</sup>, 57) avanzava, ad esempio, l'ipotesi che il nucleo tucidideo della tradizione su Pausania possa essersi originato a Sparta proprio nel periodo in cui Pausania era assediato nel tempio di Atena

processo che Sparta mette in atto nei confronti di Pausania, nonché la reazione di Pausania stesso (l'abbandono di Sparta) al forte ridimensionamento della propria autorità (che si traduce nel disconoscimento della propria *time* – proporzionale ai successi ottenuti a Platea alla guida dell'alleanza ellenica), molto opportunamente a mio avviso Massimo Nafissi (2004<sup>2</sup>, 71-72) ricorda tanto il parallelo di Dorieo (Hdt. 5, 39-48) nei termini che vedremo a nostra volta, nonché di Thera (Hdt. 4, 147). È in tal senso, dunque (vale a dire nei termini della rivalsa di un individuo illustre privato di quanto gli spetta), che eventualmente vanno lette le azioni di Pausania di cui Tucidide ci riferisce – come riconosce lo stesso Nafissi (p. 88-89). Pur stando così le cose, nondimeno, il pericolo rappresentato da Pausania (un uomo che, proprio in ragione del prestigio personale, poteva raccogliere un ampio consenso di popolo) per la stabilità dell'ordine sociale era qualcosa che le autorità di Sparta (segnatamente gli efori) avvertivano come reale, ed è in questo contesto che le stesse prove della colpevolezza di Pausania potrebbero essere state fabbricate *ad hoc*. Resta, al fondo, il ritratto positivo che di Pausania ci fornirà Erodoto in occasione dei fatti di Platea, del quale ci occuperemo – anche allo scopo di fornire una versione alternativa a quella tucididea – nel trattare dell'etica degli Spartiati.

Passando, invece, al caso di Temistocle (Thuc. 1, 135-38), notiamo che l'accusa che gli viene rivolta di filomedismo era partita ugualmente dagli Spartani (135) – sulla base di quanto avevano potuto appurare indagando su Pausania (in effetti sembrerebbe che Temistocle e Pausania avessero collaborato per un progetto comune in funzione antispartana). In relazione a questo dato:

- è notevole il fatto che gli Ateniesi stessi si convincano di ciò principalmente per il fatto che Temistocle in esilio dalla propria residenza in Argo frequentasse essenzialmente le città del Peloponneso<sup>444</sup>;
- il fatto che anche la fuga di Temistocle – incalzato dai messi di Atene – presso il re dei Molossi Admeto, è connotato nel racconto di Tucidide di elementi propri dell'etica aristocratica che non dovevano essere molto familiari alla fazione che ad Atene, in quegli stessi anni, avrebbe dato la definitiva spallata ai privilegi dell'aristocrazia con la promulgazione delle riforme di Efialte (462).

Osserviamo, innanzitutto, quando Temistocle ripara presso il re dei Molossi Admeto, in assenza del re medesimo:

- il formale atto di supplica (136, 3) di Temistocle nei confronti della moglie di questi, rappresentato dall'azione concreta di prendere in braccio il loro figlio e sedersi presso il focolare (la forma più solenne di supplica, 137, 1);
- che, a questo atto di Temistocle, corrisponde il gesto altrettanto significativo di Admeto di fare alzare Temistocle insieme al proprio figlio – segno di accoglimento della supplica.

---

*Chalkioikos*, per motivare i provvedimenti adottati nei suoi confronti dalla città. D'altra parte, rispetto alla verosimiglianza della promessa di Pausania di concedere libertà e cittadinanza agli iloti, è interessante il caso degli *epeunatti* al tempo della I guerra messenica (si veda e. g. Nafissi 1991, 41-51) benché non va mai dimenticato da un lato che si tratta di un episodio che si colloca agli albori della storia socio-istituzionale di Sparta e, d'altra parte, del fatto che i testimoni che ce ne parlano sono non anteriori al IV secolo (è il caso di Teopompo di Chio – *FGrHist* 115 F 171 = Athen. 6, 271cd).

<sup>444</sup> Il fatto che Argo fosse la nemica storica di Sparta sembrerebbe avvalorare la possibilità di un piano antispartano di Temistocle e Pausania. Si veda Gomme (1945 I, 437)

Nondimeno, il ricatto di Temistocle nei confronti del capitano della nave – di accusarlo presso gli Ateniesi di averlo corrotto, qualora non lo avesse tratto in salvo, anche quando l'accusa fosse falsa (ma di ricompensarlo effettivamente qualora davvero fosse riuscito a metterlo in salvo) – rivela, al contrario:

- la stesse qualità intellettuali – improntate ad astuzia e pragmatismo – che Temistocle aveva dimostrato in occasione della costruzione delle Grandi Mura – da mettere a diretto confronto con il carattere degli Spartani sempre uguale a se stesso (si ricordi Thuc. 1, 86, 3; *supra*).

E sono queste le medesime qualità individuali a cui Temistocle fa ricorso scrivendo ad Artaserse (137, 4), e chiaramente piegando la realtà dei fatti passati, e sfruttando le circostanze presenti per il proprio massimo vantaggio:

- descrivendo, ad esempio, come un proprio merito nei confronti dei Persiani l'aver informato Serse della ritirata dei Greci da Salamina e di aver impedito il taglio dei ponti (di ciò troviamo riscontro nelle due ambascerie di Sicinno a Serse in Hdt. 8, 74-75 e 108-09 – da cui possiamo desumere anche le ragioni reali che motivarono la scelta di Temistocle allora; cfr. *infra*)<sup>445</sup>
- dicendosi pronto ad offrire adesso al Persiano quella propria esperienza personale che tanto era stata utile ai Greci.

Come per Pausania, anche per Temistocle Tucidide parla di una progressiva adozione delle abitudini persiane, ma anche in questo caso ciò viene fatto piuttosto per sottolineare la versatilità di Temistocle nell'adattarsi ad ogni circostanza, che non per denunciare in lui un rinnegare la cultura e i valori dei Greci. Semmai, la condotta di Temistocle testimonia precisamente il successo di quelle qualità degli Ateniesi che Pericle stesso avrà come proprie e che celebrerà cinquant'anni dopo nell'*Epitaffio* di cui ci siamo occupati – le quali, peraltro, sono presupposte già da Erodoto quando ci parla dei benefici che per Atene comportò l'essere liberata dai tiranni al tempo di Clistene (cfr. *infra*). Ad esempio, Temistocle non manca di imparare la lingua dei Persiani (138, 1) – un dato a cui Tucidide fa seguire precisamente l'eccellenza di Temistocle nelle qualità personali, come:

- la straordinaria forza del suo ingegno, per la quale più di ogni altro era degno di ammirazione;;
- l'intelligenza che non aveva bisogno di preparazione (*οἰκεία γὰρ ξυνέσει καὶ οὔτε προμαθῶν ἐς αὐτὴν οὐδὲν οὔτ' ἐπιμαθῶν*)<sup>446</sup>;
- l'intuito nel prevedere sviluppi futuri;
- la rapidità nel prendere decisioni e il sapere spiegarle (qualità che è propria anche di Pericle e di Tucidide stesso)<sup>447</sup>;
- la capacità di esprimere giudizi validi anche su questioni di cui non aveva grande esperienza (138, 3)<sup>448</sup>;

<sup>445</sup> Si veda Gomme (1945 I, 440-41)

<sup>446</sup> Questo profilo di Temistocle – e in particolare questo tratto della sua personalità – sembrerebbe in netto contrasto con gli ammonimenti contenuti nei discorsi di Archidamo su come affrontare le circostanze (si veda, segnatamente, Thuc. 1, 84, 3; 2, 11, 5) e – nel caso particolare – la guerra. Gomme (1945 I, 442) richiama come paralleli i casi di Pind. *Ol.* 2, 86; 9, 100; *Nem.* 3, 41-42. D'altra parte, poco oltre (p. 444) Gomme sottolinea come Tucidide taccia ogni riferimento alle qualità etiche di Temistocle (come il dubbio patriottismo e la sua debolezza per il denaro)

<sup>447</sup> Si veda e. g. Foster (2010, 131-34)

- la capacità di prevedere, anche quando erano tutt'altro che palesi, i vantaggi e gli svantaggi legati a qualsiasi situazione;
- la potenza dell'ingegno e la brevità della preparazione che richiedeva – tale da essere abilissimo nel trovare sul momento le soluzioni di cui vi era bisogno.

Si tratta, peraltro di tutte quelle qualità che Temistocle metterà a frutto in occasione della scelta che farà prendere agli Ateniesi di dotarsi di una flotta e di fortificare il territorio di Atene con le Grandi Mura – caso, quest'ultimo, che comporterà da parte di Temistocle anche la necessità di escogitare uno stratagemma ai danni degli Spartani. Dallo stesso Tucidide (Thuc. 1, 90-91), infatti, apprendiamo che:

- allo scopo di tenere gli Spartani lontani da Atene mentre si sarebbero costruite le Mura, secondo il consiglio di Temistocle, gli Ateniesi fanno sapere che avrebbero inviato a Sparta ambasciatori per discutere (90);
- Temistocle consiglia di inviare lui stesso a Sparta al più presto, e di scegliere altri ambasciatori oltre a lui, ma di aspettare ad inviarli fino a quando gli Ateniesi non avessero innalzato il muro in misura sufficiente;
- arrivato a Sparta, Temistocle indugiava ulteriormente e trovava scuse (90) – sfruttando a proprio favore anche la fiducia che gli Spartani avevano nei suoi confronti anche per l'amicizia che li legava (91);
- l'invito di Temistocle agli Spartani – funzionale ad accrescere ulteriormente la fiducia di questi – a mandare uomini scelti e di provata onestà i quali, dopo aver esaminato come stavano le cose ad Atene, ne riferissero a Sparta in modo fededeigno (91, 3);
- tutto questo avendo contestualmente istruito con un messaggio gli Ateniesi di trattenerne questi uomini il più subdolamente possibile e di non farli partire prima che loro stessi fossero ritornati;
- l'annuncio palese di Temistocle ai Lacedemoni – una volta che le Mura furono completate – che la sua città era ormai cinta di mura in modo sufficiente da proteggere gli abitanti, la qual cosa rendeva ormai gli Ateniesi, nei rapporti con gli altri Greci, gente che sapeva distinguere tra il proprio interesse e quello comune.

Tutto ciò, d'altra parte (come emerge da Thuc. 1, 92), comportò che si incrinasse anche da parte spartana quel rapporto di amicizia e di collaborazione che tra le due città era nato in occasione della lotta fianco a fianco contro il comune nemico persiano. A proposito di Tucidide, tuttavia, il ritratto a tinte fosche di Pausania non fa certo di lui un antispartano. Va detto, ad esempio, che già nei capitoli introduttivi della sua opera storiografica, nel porre a confronto Sparta e Atene (**Thuc. 1, 18-19**), la città lacedemone si distingue per due dati essenziali rispetto alla sua concorrente:

---

<sup>448</sup> Nel racconto tucidideo, un simile ritratto personale ritroveremo anche nello spartano Brasida di cui, ad esempio, si evidenziano l'essere attivo in ogni circostanza (*δραστήριον εἶναι ἐς τὰ πάντα*; Thuc. 4, 81, 1) la giustizia e la moderazione (*δίκαιον καὶ μέτριον*) verso le città della Tracia, la virtù e l'intelligenza (*ἀρετὴ καὶ ξύνεσις*; 81, 2), il suo valore sotto ogni aspetto (*κατὰ πάντα ἀγαθός*; 81, 3), nonché il fatto (significativo, se si pensa al discorso dei Corinzi e a quello di Archidamo analizzati in precedenza) di essere stato il primo a lasciare la propria città (*πρῶτος γὰρ ἐξέλιθῶν*). Si tratta di qualità che, peraltro, traspaiono tutte dal discorso che Brasida rivolge ai cittadini di Acanto (Thuc. 4, 85-87).

- per aver superato da tempo le discordie interne (instaurando una forma di *eunomia* e in tal modo scongiurando il pericolo della tirannide; cfr. *etiam* Hdt. 1, 65-66)<sup>449</sup>;
- per le modalità di dominio sulla propria sfera di influenza (la terraferma per Sparta e il mare per Atene)<sup>450</sup>:

Per Sparta, dunque, fu sufficiente assicurarsi che nelle città sue alleate vi fosse un regime oligarchico, mentre Atene esercitava questa stessa egemonia imponendo agli alleati un tributo, di fatto assoggettandone la potenza militare al proprio comando<sup>451</sup>. Da questo confronto, dunque, sembrerebbe piuttosto Atene (e, segnatamente, l'impero che si era creata) il maggiore oggetto di critica da parte di Tucidide (coerentemente con l'immagine deteriore che dall'opera tucididea emerge di Cleone – sotto il cui comando l'impero ateniese mostrerà il proprio lato deteriore). È qualcosa, peraltro, che avevano accennato già occupandoci dell'*Epitaffio* di Pericle, e che riprenderemo in modo più ampio in uno dei capitoli conclusivi di questa ricerca.

Se riprenderemo in seguito il profilo di Pausania che emerge dalla testimonianza erodotea, è il caso, invece, di apprezzare subito l'immagine di Temistocle che emerge dal racconto erodoteo e verificare:

- sia la cronaca reale dei fatti (e. g. il caso dei ponti sull'Ellesponto) che Temistocle distorce a proprio vantaggio per ottenere il favore di Artaserse;
- sia come, in relazione a quelle medesime qualità di Temistocle esaltate da Tucidide, siano implicate, nel racconto di Erodoto, come a me sembra, anche delle considerazioni di ordine etico.

Ad esempio, nella circostanza in cui Temistocle convince con il denaro i comandanti dei Greci all'Artemisio ad attendere ancora e a dare battaglia (Hdt. 8, 4-5) vediamo che:

- Temistocle viene preventivamente indotto ad intervenire da un compenso di trenta talenti che egli per primo riceve dagli Euboici;
- egli fa passare per propri i cinque talenti – presi da quei trenta – con i quali corrompe lo spartano Euribiade;
- la promessa fatta al corinzio Adimanto di ricompensarlo con beni maggiori di quelli che avrebbe ricevuto dal re dei Persiani se egli si fosse ritirato;

---

<sup>449</sup> Claude Mossé (1985, 317-18) rileva come le leggi degli Spartiati (che la *leadership* eraclide ha dato alla moltitudine dei Dori) non sono presentate mai come immutabili e nemmeno gli Spartiati sono stati immuni da disordini interni cui hanno messo fine uno o più legislatori posteriori. I Dori della diaspora sono presentati solo da Tucidide come aventi parte ai *nómima* comuni (una considerazione di questo genere si inserisce, secondo Mossé, in una lotta di carattere ideologico, che all'asservimento e al carattere eterogeneo degli alleati di Atene oppone la libertà e l'indipendenza e nel contempo la comunanza originaria tra gli alleati di Sparta). Al contrario, Erodoto non fa menzione alcuna di leggi che sarebbero state dettate dagli Eraclidi. Gli Spartiati, invece, sarebbero stati *kakonomótatoi* tra tutti i Greci ed è soltanto con Licurgo che a Sparta si stabilisce l'*eunomia*. Così Tucidide nell'*archaiologia* menziona innanzitutto gli sconvolgimenti che i Lacedemoni conobbero in seguito allo stanziamento dei Dori, finché la città non adottò l'*eunomia*.

<sup>450</sup> Il dato testimoniato da Tucidide – e riaffermato anche in seguito (e. g. attraverso le parole di Archidamo; Thuc. 1, 80, 4) – per cui Sparta era carente di denaro (non potendo contare sul tributo dei propri alleati, Thuc. 1, 19; per l'aspetto urbano di Sparta si veda anche Thuc. 1, 10) dovrebbe confermare quanto vedremo a proposito della economia di Sparta la quale, benché ammettesse differenze anche sensibili di ricchezza tra gli Spartiati (come ha sostenuto Stephen Hodkinson in più occasioni), dobbiamo ritenere soltanto in minima parte fondata sulla disponibilità monetaria e basata piuttosto sulla proprietà fondiaria (*ktemata*) e i beni di prestigio (*keimelia*; si veda a riguardo Hodkinson 2000, 152-54). Si veda anche Foster (2010, 39-41).

<sup>451</sup> Si vedano anche Thuc. 1, 76, 1; 5, 81, 2.

- la probabilità che Temistocle si sia tenuto il resto della somma e l'aver fatto credere a chi ne aveva ricevuto che quel denaro provenisse da Atene.

Anche a proposito del taglio dei ponti, le cose andarono diversamente da ciò che il Temistocle tucidideo fa credere ad Artaserse. In Erodoto, infatti (Hdt. 8, 97; 108-12), troviamo:

- il proposito di Serse di fuggire e ritirarsi dalla Grecia – temendo che qualcuno dei Greci potesse tagliare i ponti sull'Ellesponto bloccandolo in Grecia (97);
- che il parere di Temistocle in quella situazione era, appunto, quello di passare attraverso le isole, inseguire le navi e puntare sull'Ellesponto per tagliare i ponti (108);
- che l'opinione, invece, di non tagliare i ponti – per evitare che i Persiani, costretti a restare in Europa, non sarebbero rimasti inattivi e, non avendo possibilità di ritirata, l'esercito sarebbe morto di fame – era stata espressa da Euribiade;
- il mutare di opinione da parte di Temistocle (109) – allorché si rese conto che non sarebbe riuscito a trarre dalla propria maggioranza e, nello stesso tempo, intenzionato a procurarsi un motivo di riconoscenza presso il Persiano – al fine di poter trovare presso di lui un rifugio (come effettivamente ci viene testimoniato da Tuciddide);
- il fatto che Temistocle – nell'espone agli Ateniesi le ragioni del suo cambio di opinione – li ingannasse (110; avendo già in mente la possibilità futura di passare al servizio del Persiano) ma che, nondimeno, gli Ateniesi stessi si lasciassero persuadere da lui, in quanto in passato egli si era sempre dimostrato abile e assennato nei consigli;
- la spedizione guidata da Sicinno che – immediatamente dopo aver convinto gli Ateniesi – Temistocle prepara di nascosto da loro con un messaggio al Gran Re, nel quale millantava di essere stato lui a far desistere i Greci dal mettersi all'inseguimento dei Persiani – desiderando, in questo modo, rendere un favore al Re, permettendogli di ritirarsi in tranquillità;
- l'avidità di Temistocle che non aveva sosta – tale da spingerlo a chiedere denaro alle comunità delle isole, minacciando altrimenti che avrebbe persuaso la flotta dei Greci ad attaccarli e a distruggere le loro città.

Nondimeno (Hdt. 8, 123-24) – quando si assegnarono i premi ai comandanti più valorosi – sarà Temistocle ad essere proclamato l'uomo di gran lunga più abile fra i Greci. Nella stessa Sparta (che allora deteneva ancora il primato nella guida dei Greci) egli ricevette una splendida accoglienza e gli furono tributati grandi onori. Se Euribiade conseguì il premio per il valore (una corona d'olivo), a Temistocle toccò quello per l'abilità e l'accortezza (un'altra corona di olivo); gli fu fatto dono del carro più bello che ci fosse a Sparta e, alla sua partenza, ebbe il privilegio (unico fra tutti gli uomini a cui gli Spartani lo abbiano concesso) di essere scortato sino ai confini con la Tegeatide dai trecento “cavalieri” scelti tra gli Spartiati (i quali, normalmente, accompagnavano nelle spedizioni gli stessi diarchi).

### **3.4. A proposito delle origini della democrazia ateniese: un tentativo di ricostruzione.**

Segnatamente sulla base di quest'ultimo confronto tra personaggi emblematici della cultura e della civiltà spartana e ateniese della prima metà del V secolo sarà opportuno, forse, fare ancora un passo indietro e – alla luce di quanto messo in evidenza finora – tentare di fornire anche un'ipotesi

interpretativa delle circostanze e delle dinamiche sociali ed istituzionali che gettarono le basi del successivo sviluppo democratico ad Atene.

Prendiamo, dunque, in esame, all'interno della narrazione erodotea, il gruppo di capitoli riguardante gli interventi di Cleomene ad Atene – prima contro i Pisistratidi grazie ad uno stratagemma degli Alcmeonidi (**Hdt. 5, 62-67**); quindi dalla parte di Isagora nello scontro che lo vide opposto a Clistene (**Hdt. 5, 70-75; 78**); infine, nel tentativo di riportare al potere ad Atene Ippia, il quale si era rifugiato a Sigeo dopo la cacciata da Atene, (**Hdt. 5, 90-92**, il cui ultimo capitolo è costituito dal lungo discorso di Socle di Corinto). Di ciascuno di questi luoghi testuali – che non riporto integralmente nell'originale greco a causa delle loro dimensioni – isolerò alcuni dati su cui discutere per inquadrare il problema.

Della testimonianza di Erodoto riguardo al contributo di Sparta per la cacciata dei Pisistratidi (**Hdt. 5, 62-67**), gli elementi che mi sembra utile isolare ai fini della discussione sono:

- l'origine ateniese della stirpe degli Alcmeonidi, in contrasto con il loro *status* di esuli decretato dai Pisistratidi (62, 2);
- le *macchinazioni* di ogni genere che Erodoto ascrive all'attività di opposizione che gli Alcmeonidi mettono in atto contro i loro avversari (62, 2);
- l'appalto per la ricostruzione del tempio di Delfi di cui gli Alcmeonidi si fanno carico (62, 2), in relazione alla loro condizione di uomini da lungo tempo illustri (o anche, se si vuole, “*di origini illustri*”: δόκιμοι ἀνέκαθεν, 62, 3) e ben forniti di ricchezze;
- l'utilizzo, da parte loro, di queste ricchezze (χρήματα) per “*persuadere*” la Pizia a pronunciare un oracolo (in questo caso si tratta, nei fatti, di corruzione, essendo il giudizio della Pizia influenzato con il denaro; è in particolare a ciò che doveva riferirsi Erodoto) – specificamente indirizzato agli Spartani – favorevole ai loro progetti di scacciare i Pisistratidi (63, 1) – la qual cosa di fatto si traduce in un abuso commesso nei confronti della sfera del sacro (si veda qualcosa di analogo nel caso del conflitto tra Cleomene e Demarato, *infra*; lo stesso Clistene, si diceva [66, 1], aveva corrotto la Pizia). È in particolare a questo atto degli Alcmeonidi che Erodoto sembra riferirsi quando parla di macchinazioni (si veda, *infra*, Hdt. 5, 90, 1, ove ricorre di nuovo il verbo μηχανάομαι);
- la preferenza accordata dagli Spartani alle *prescrizioni divine* (il responso della Pizia) rispetto ai *legami umani* (i vincoli di ospitalità con i Pisistratidi: 63, 2)<sup>452</sup>;
- l'alleanza tra Pisistratidi e Tessali;
- il legame rivendicato dai Pisistratidi con quel ramo di Pili e Neleidi da cui discesero i precedenti sovrani di Atene Codro e Melanto (65, 3);
- la liberazione di Atene dai tiranni come presupposto indispensabile per le sue future possibilità di espansione e crescita (66, 1; da leggersi in relazione con 5, 78 – *infra*): si ha ad Atene un vero e proprio cambio di attitudine da parte degli individui i quali, da un atteggiamento di volontaria inettitudine<sup>453</sup> (in ragione della sottomissione ad un tiranno)

---

<sup>452</sup> Il fatto che il responso della Pizia sia stato viziato dall'interferenza degli Alcmeonidi di fatto costituisce un caso problematico per gli stessi Spartani (cfr. *infra* 5, 90)

<sup>453</sup> In termini positivi, possiamo definire questo atteggiamento di obbedienza con la nozione – propria della civiltà spartana – di *peitharkhia*. (che si realizza innanzitutto nell'obbedienza alle leggi; il δεσπότης νόμος, di cui parla

passano ad uno di premura e di zelo – per la nuova possibilità che la liberazione dal tiranno comporta al fine di intraprendere iniziative a livello individuale;

- lo spirito – e, verrebbe da dire, la natura – della riforma delle tribù attiche da parte di Clistene è posto in continuità con quello della analoga riforma attuata a Sicione dal tiranno omonimo (66, 2-67, 1; 69, 1), nonno dell’Ateniese (tanto più che Erodoto colloca queste stesse riforme nel contesto della contesa di Clistene con Isagora, per cui è notevole l’uso del verbo ἐδυνάστευον, per indicare il primato conteso tra i due; così come il fatto che per ciascuno viene fornita l’ascendenza – nel caso di Isagora vi è un legame con la Caria – 66, 1).

Quanto all’appoggio dato da Cleomene I a Isagora contro Clistene (**Hdt. 5, 70-75; 78**), gli ulteriori elementi su cui riflettere sono:

- il vincolo di ospitalità tra Cleomene e Isagora – alternativo e in opposizione a quello con i Pisistratidi, in quanto stabilito nel contesto dell’assedio condotto contro questi ultimi (70, 1);
- lo status di “sacrileghi” (ἐναγέες, 70, 2; 71, 1; 72, 1) che gravava sul casato degli Alcmeonidi per le modalità con cui questi ultimi avevano sventato la congiura dei Ciloniani (uccisi nonostante fossero supplici della statua della dea Atena (71));
- l’utilizzo del verbo ἀγηλατεῖν (“allontanare un ἄγος”)<sup>454</sup> – da ricondursi al dato precedente – in riferimento all’espulsione delle settecento famiglie ateniesi (72, 1) legate a Clistene, indicate con il termine ἐπίστια, che richiama il focolare domestico (*Hestia*) quale centro ed elemento distintivo principale del nucleo familiare, e successivamente, segnatamente per il caso di Atene, della stessa realtà politica, attraverso l’istituzione della *koinē Hestia*<sup>455</sup>;
- le caratteristiche trasmesse dai testimoni antichi sul personaggio di Cione (su cui è opportuno soffermarci; cfr. *infra*);
- il fallimento della spedizione di Cleomene – cinta d’assedio sull’acropoli – in ragione della violazione da parte di costui del divieto di sacrificare (72, 3) impostogli dalla sacerdotessa del tempio di Atena Poliade sull’Eretteo<sup>456</sup>, in quanto egli era Doro e non Acheo<sup>457</sup>;

---

Demarato – Hdt. 7, 104 – è il caso di dire) Si veda, tra gli altri, Daverio-Rocchi (2013, segnatamente le pp. 21-23), nonché – per il giudizio di Senofonte a riguardo, Xen. Mem. 4, 4, con le riflessioni di Cartledge 1999, 319.

<sup>454</sup> L’ ἄγος è la consacrazione agli dei (di fatto, la maledizione che proviene da essi) – la quale nel pensiero arcaico dei Greci traduce la responsabilità per un delitto – che colpisce un membro di una comunità data e, pertanto, rappresenta un rischio per tutta la suddetta comunità di riferimento. Pertanto, l’individuo responsabile deve essere allontanato, e con lui il rischio di una disgrazia per l’intera comunità. È in questa nozione che l’ostracismo – e, nel caso specifico di questi paragrafi, la stessa cacciata dei tiranni, o il tirannicidio – trovano, come vedremo, il proprio fondamento religioso. Si vedano, e. g. Chantraine DELG, s. v. ἄγος; Benveniste 1969 (2001) II, 430-41; Parker 1983; Di Donato 2001, 19-24.

<sup>455</sup> Si vedano, segnatamente, Gernet 1952 (1968), 382-402, Nenci 1994 (2000), 267, nonché e. g. Vernant 1965 (2001), 147-200.

<sup>456</sup> Nenci, *ibidem*.

<sup>457</sup> La rivendicazione da parte di Cleomene di una presunta identità Achea trova origine nella tradizione trasmessaci da Platone (*Leg.* 682d) secondo cui la memoria mitica trasmessa nei secoli dagli Spartani a fini identitari si fonda – tra l’altro – sull’opinione che i Dori non fossero altro che gruppi di esuli scacciati dalle città del Peloponneso al loro ritorno dalla spedizione a Troia – a seguito di insurrezioni (*staseis*) dei giovani rimasti in patria – e successivamente rientrati nelle loro città d’origine (80 anni dopo la fine della guerra di Troia) sotto la guida di Dorieo (non altrimenti noto), dal quale presero il nome mutando il loro precedente nome di Achei in quello di Dori. Invece, a proposito della teoria secondo cui la dinastia Agiade fosse effettivamente di etnia achea (in opposizione agli Euripontidi che sarebbero dei Dori), si veda e. g. Lenschau 1939, 133-35.

- l'ambasceria ateniese a Sardi (sul cui testo erodoteo ho sorvolato), in vista di un'alleanza con la Persia in funzione antispartana (alleanza che Erodoto ascrive esclusivamente all'iniziativa degli ambasciatori, ma che non è escluso che in questa fase della storia ateniese, che segna l'inizio del passaggio dall'età arcaica a quella classica, potesse essere stata promossa dallo stesso Clistene – anche in considerazione dell'amicizia fra Alcmeone e Creso<sup>458</sup>, Hdt. 6, 125, 2)<sup>459</sup>;
- la defezione dalla spedizione per reinsediare Isagora da parte dei Corinzi e, successivamente, dello stesso Demarato, diarca collega di Cleomene (75), “*poiché non agivano in modo giusto*” (ὥς οὐ ποιοῖεν τὰ δίκαια) – evento da cui ebbe origine a Sparta una legge (νόμος) per cui non fosse permesso ad entrambi i re di partecipare a una spedizione congiuntamente;
- la crescita della potenza di Atene liberata dai tiranni regolata secondo criteri di uguaglianza (definita secondo il criterio della ἰσηγορία, la possibilità uguale per tutti di prendere la parola per esprimere la propria opinione – spesso utilizzato come termine per indicare l'ordinamento democratico) fino a raggiungere il primato (78) – per cui, sostanzialmente, se in precedenza si era soggetti all'autorità di un δεσπότης, in seguito si poté dar corso senza limitazioni alla libera iniziativa di ciascuno (αὐτὸς ἕκαστος ἐωυτῷ προεθυμέετο κατεργάζεσθαι)<sup>460</sup>.

A proposito, infine, del tentativo di riportare Ippia al potere ad Atene (**Hdt. 5, 90-91**), al quale si lega il discorso del Corinzio Socle (cap. **92**)<sup>461</sup>, notiamo che:

- la duplice sventura (συμφορὴν . . . διπλήν) a cui fa riferimento Cleomene (90, 1) – se a livello religioso fa riferimento alla doppia macchinazione degli Alcmeonidi nei confronti della Pizia che di fatto (per una sorta di proprietà transitiva) comporta che la Pizia sia correa

<sup>458</sup> Nenci, *ibidem*, 268. Nel racconto erodoteo di Hdt. 6, 125 – rispetto a quanto abbiamo visto dei rapporti tra Cresos e Sparta – l'avidità di Alcmeone per l'oro persiano assume dei tratti decisamente grotteschi, se si considera lo stratagemma dell'ampio chitone e dei larghi coturni che Alcmeone riempie d'oro e dell'ilarità che le sue movenze goffe – appesantito dall'oro che vi aveva infilato – suscitano in Cresos.

<sup>459</sup> A questo riguardo, lo storico deve domandarsi se l'appoggio strategico offerto da Ippia alle truppe persiane di Dati a Maratona non debba collocarsi nella stessa logica di alleanze di tipo aristocratico.

<sup>460</sup> Queste considerazioni sulla grandezza di Atene padrona della libertà – che trova la propria incarnazione in personaggi come Temistocle – devono essere vagliate alla luce di eventi come l'ostracismo di Temistocle stesso e, in un'ottica contrastiva con Sparta, della sorte di Pausania, quali abbiamo visto descritti da Tuciddide (rispettivamente Thuc. 1, 135-38 e 128-34).

<sup>461</sup> Di questo discorso non riporto il lungo *excursus* sulla storia istituzionale di Corinto, la quale riprenderò eventualmente nell'analisi dei rapporti tra Sparta e Corinto sotto il profilo del mito. Riporterò, tuttavia, tra gli elementi di interesse, alcuni dati di civiltà inerenti tanto i Bacchiadi quanto i Cipselidi. **Hdt. 5, 92**: Κορίνθιος δὲ Σωκλῆς ἔλεξε τάδε: "Ἡ δὴ ὁ τε οὐρανὸς ἐνερθε ἔσται τῆς γῆς καὶ ἡ γῆ μετέωρος ὑπὲρ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἄνθρωποι νομὸν ἐν θαλάσῃ ἔξουσι καὶ ἰχθύες τὸν πρότερον ἄνθρωποι, ὅτε γε ὑμεῖς, ὦ Λακεδαιμόνιοι, ἰσοκρατίας καταλύοντες τυραννίδας ἐς τὰς πόλεις κατάγειν παρασκευάζεσθε, τοῦ οὐτε ἀδικώτερον ἔστι οὐδὲν κατ' ἀνθρώπους οὔτε μαιφονώτερον. Εἰ γὰρ δὴ τοῦτό γε δοκέει ὑμῖν εἶναι χρηστὸν ὥστε τυραννεύεσθαι τὰς πόλεις, αὐτοὶ πρῶτοι τύραννον καταστησάμενοι παρὰ σφίσι αὐτοῖσι οὕτω καὶ <παρὰ> τοῖσι ἄλλοισι δίξησθε κατιστάναι: νῦν δὲ αὐτοὶ τυράννων ἄπειροι ἐόντες καὶ φυλάσσοντες τοῦτο δεινότερα ἐν τῇ Σπάρτῃ μὴ γενέσθαι, παραγράσθε ἐς τοὺς συμμάχους. [...] Τοιοῦτο μὲν ὑμῖν ἔστι ἡ τυραννίς, ὦ Λακεδαιμόνιοι, καὶ τοιούτων ἔργων (*scil.* le privazioni e i soprusi a cui Copselo e Periandro avevano sottoposto i Corinzi). Ἡμεῖς δὲ τοὺς Κορινθίους τότε τε αὐτίκα θῶμα μέγα εἶχε ὅτε ὑμεῖς εἶδομεν μεταπεμπομένους Ἴππίην, νῦν τε δὴ καὶ μεζόνως θωμάζομεν λέγοντας ταῦτα. Ἐπιμαρτυρομέθα τε ἐπικαλούμενοι ὑμῖν θεοὺς τοὺς Ἑλληνίους μὴ κατιστάναι τυραννίδας ἐς τὰς πόλεις. Οὐκὼν παύσεσθε ἀλλὰ πειρήσεσθε παρὰ τὸ δίκαιον κατάγοντες Ἴππίην; Ἴστε ὑμῖν Κορινθίους γε οὐ συναινέοντας."

della macchinazione nei confronti degli Spartani – si traduce di fatto nella violazione dei vincoli di ospitalità (e della nozione oggettiva di *reciprocità*) che legava gli Spartani ai Pisistratidi, a cui non fa seguito un analogo rapporto di reciprocità ospitale con gli Alcmeonidi ai quali erano venuti in aiuto (ταῦτα ποιήσασσι χάρις οὐδεμία ἐφαίνετο πρὸς Ἰσθμίων): una duplice sventura, dunque, che costituisce l'argomento principale con cui gli Spartani si rivolgono agli alleati (91, 2);

- le future ostilità che gli Spartani avrebbero sofferto da parte ateniese, preannunciate dagli oracoli custoditi dai Pisistratidi sull'acropoli di Atene, e che Cleomene prende in custodia. È questo un dato da porre in relazione anche con la risposta che Ippia dà al corinzio Socle (Hdt. 5, 93, 1), per cui i Corinzi più di tutti avrebbero rimpianto i Pisistratidi in futuro. Che ci si riferisca segnatamente alla potenza raggiunta successivamente dall'impero ateniese – e, nel caso di Corinto, alla minaccia che la potenza ateniese costituiva per la *polis* dell'Istmo, tanto in termini di economia mercantile quanto in termini di primato sul mare – è confermato sia dal ragionamento attribuito da Erodoto agli Spartani (91, 1), secondo cui la libertà dai tiranni avrebbe portato gli Ateniesi ad un livello di potenza pari al loro, mentre sottoposti ad un tiranno avrebbero continuato ad obbedire<sup>462</sup>, sia dal riferimento da parte di Ippia ad una personale familiarità con gli oracoli – con chiaro riferimento, a mio avviso, agli oracoli custoditi ad Atene dalla propria famiglia<sup>463</sup>.
- la tradizione secondo cui Cleomene, dopo aver liberato Atene, ne sarebbe stato scacciato dal popolo ingrato (91, 2).

La serie di informazioni che abbiamo isolato in questi tre blocchi in cui si articola la narrazione erodotea della cacciata da Atene dei tiranni e del ruolo che in essa ha giocato la Sparta di Cleomene I, ci spingono fin da ora ad interrogarci sulla effettiva natura della costituzione di Sparta (cosa che, tuttavia, faremo nel trattare della riflessione sulle *politeiai* avviata nel IV secolo con Senofonte, Platone e Aristotele) ma ancor più a tentare di capire l'effettiva natura dell'ordinamento democratico di Atene, dalla cui prospettiva – segnatamente nei capitoli appena visti (anche per la probabile provenienza ateniese della fonte di cui Erodoto si avvale) – l'atteggiamento di Sparta viene osservato e giudicato.

---

<sup>462</sup> È questa, secondo Erodoto, la ragione sostanziale per cui gli Spartani tentano di ripristinare la tirannide ad Atene. In questo passaggio si rivela maggiormente la soggettività di Erodoto (o della sua fonte; per cui è illuminante la riflessione di Murray 2001<sup>1</sup>, 21, per cui la personalità letteraria di Erodoto è sostanzialmente il prodotto della tradizione orale di cui si avvaleva) rispetto ai fatti narrati. Sembra, in qualche modo, preannunciarsi la critica tucididea secondo cui gli Spartani utilizzavano gli obblighi religiosi a cui si attevano (in questo caso, la necessità di porre rimedio alla duplice sventura scaturita dal loro sbaglio) per perseguire, in realtà, scopi molto più utilitaristici.

<sup>463</sup> La risposta di Ippia all'invito (da vincolare con giuramento) da parte di Socle a non imporre delle tirannidi nelle città, è rivestita di un pari grado di solennità (egli invoca gli stessi dei di Socle, τοὺς αὐτοὺς θεοὺς ἐπικαλέσας). L'espedito narrativo con cui Erodoto esprime per bocca di un personaggio un'informazione che questi non avrebbe potuto sapere, ma ben nota all'autore – sarebbe a dire la familiarità di Ippia con gli oracoli (come si deduce anche dalla notizia degli oracoli dei Pisistratidi presi successivamente in custodia da Cleomene), e quindi con la sede oracolare che li pronunciava – è di per se stessa interessante in quanto, nel nostro tentativo di delineare un ritratto della Sparta erodotea, questo dato va messo in serie non solo, ad esempio, con il ruolo particolare di interlocutori privilegiati dei diarchi con l'oracolo delfico (quale emergerà ad esempio nell'occuparci del conflitto tra Cleomene e Demarato, oppure nell'affrontare la questione della diffusione e della pratica della scrittura a Sparta), ma anche con un rapporto dello stesso tipo (nei termini che abbiamo visto) da parte del casato degli Alcmeonidi che – nelle persone di Clistene e, successivamente, di Pericle (consacrati rispettivamente come colui che ha di fatto gettato le basi dell'ordinamento democratico, e come il principale promotore della crescita imperiale di Atene) – si mostra come l'artefice principale della grandezza dell'Atene democratica nel V secolo (volendo riprendere i toni erodotei di 5, 66, 1 e 78).

Per quanto riguarda Atene, cominciamo col dire che il nesso che Erodoto stabilisce tra la liberazione di Atene dai tiranni e l'esplosione delle sue potenzialità si traduce, lo vediamo, innanzitutto nella riforma da parte di Clistene delle tribù attiche – tra i cui effetti vi è stata senz'altro la dissoluzione di quel nesso essenziale tra aristocrazia e dominio territoriale che tenteremo di definire a proposito di Sparta, e che è da porre alla base anche dei conflitti tra Pedieci (guidati dal Butade Licurgo), Diacri (alla cui guida era Pisistrato, legato a Brauron, dominio dei Filaidi), e Parali (guidati dall'Alcmeonide Megacle), al cui interno gli Alcmeonidi erano parte in causa allo stesso modo dei Pisistratidi (il matrimonio tra Pisistrato e la figlia di Megacle di cui ci dà notizia Hdt. 1, 60, 2-61, 2 è la conferma più efficace). Se le cose stanno in questo modo, è lo stesso fenomeno della democrazia ateniese in quanto tale che deve essere, in qualche modo, spogliato della connotazione quasi prodigiosa (una sorta di “miracolo greco”) di cui la tradizione lo ha rivestito, e ricondotto nelle condizioni storiche che lo hanno determinato. Piuttosto, attraverso la storia delle famiglie aristocratiche di Atene, occorre comprendere le dinamiche per cui esso ha avuto origine – e, in tal senso, comprendere la natura stessa dell'ordinamento democratico di Atene<sup>464</sup>.

Le circostanze che portarono al cosiddetto *agos* (maledizione) degli Alcmeonidi, per le modalità con cui venne repressa la congiura dei Ciloniani rappresentano un punto essenziale, a mio avviso, dal quale partire. In particolare, le circostanze per cui Cilone<sup>465</sup> tentò di conquistare il potere ad Atene<sup>466</sup>, se per i tratti che accomunano il protagonista ad Alcmeone (l'antenato del suo diretto oppositore Megacle) debbono essere lette come la rottura dell'equilibrio tra famiglie aristocratiche che basavano il proprio potere su realtà territoriali contigue – vale a dire i *demi* di Atene (al pari della disputa tra Alcmeonidi e Pisistratidi) – questo primo grave episodio di *stasis* fece in modo che ad Atene si sentisse il bisogno di fissare un limite all'arbitrio con il profilarsi di una prima forma di legislazione: è il caso della costituzione di Dracone.

---

<sup>464</sup> Tra gli studi, a mio avviso, più significativi a riguardo, per inquadrare il caso della democrazia di Atene entro il panorama delle differenti costituzioni greche, ricordo Finley 1972 (2005), Musti 1995 (2013); Ober – Hedrick (edd.) 1996. A proposito delle basi economiche e sociali tanto di Sparta quanto di Atene – chiamate decisamente in causa nei brani erodotei che abbiamo esaminato – restano validi gli studi raccolti in Finley 1981 (1983) e quelli di Austin-Vidal-Naquet 1972 (1992), segnatamente i capp. 4 (*Sparte et les cités archaïques*) e 5 (*Athènes classique*). Per Sparta in particolare, invece, si veda Hodkinson 2000 (preceduto da studi come Hodkinson 1986, 1989 e 1996).

<sup>465</sup> **Hdt. 5, 71:** Ἦν Κύλων τῶν Ἀθηναίων ἀνὴρ Ὀλυμπιονίκης: οὗτος ἐπὶ τυραννίδι ἐκόμησε, προσποιησάμενος δὲ ἐταιρήϊην τῶν ἡλικιωτέων καταλαβεῖν τὴν ἀκρόπολιν ἐπειρήθη: οὐ δυνάμενος δὲ ἐπικρατῆσαι ἰκέτης ἴζετο πρὸς τὸ ἄγαλμα. Τούτους ἀνιστᾶσι μὲν οἱ πρυτάνειες τῶν ναυκράρων, οἱ περ ἔνεμον τότε τὰς Ἀθήνας, ὑπεγγύους πλὴν θανάτου: φονεῦσαι δὲ αὐτοὺς αἰτίη ἔχει Ἀλκμεωνίδας. Ταῦτα πρὸ τῆς Πεισιστράτου ἡλικίης ἐγένετο.; **Thuc. 1, 126, 3-12:** Κύλων ἦν Ἀθηναῖος ἀνὴρ Ὀλυμπιονίκης τῶν πάλαι εὐγενῆς τε καὶ δυνατός, ἐγεγαμῆκει δὲ θυγατέρα Θεαγένους Μεγαρέως ἀνδρός, ὃς κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον ἐτυράννει Μεγάρων. χρωμένῳ δὲ τῷ Κύλωνι ἐν Δελφοῖς ἀνείλεν ὁ θεὸς ἐν τοῦ Διὸς τῇ μεγίστῃ ἑορτῇ καταλαβεῖν τὴν Ἀθηναίων ἀκρόπολιν. ὁ δὲ παρά τε τοῦ Θεαγένους δύναμιν λαβὼν καὶ τοὺς φίλους ἀναπέισας, ἐπειδὴ ἐπῆλθεν Ὀλύμπια τὰ ἐν Πελοποννήσῳ, κατέλαβε τὴν ἀκρόπολιν ὡς ἐπὶ τυραννίδι, νομίσας ἑορτὴν τε τοῦ Διὸς μεγίστην εἶναι καὶ ἑαυτῷ τι προσήκειν Ὀλύμπια νενικηκότι. **Plut. Sol. 12.**

<sup>466</sup> In particolare, la sua vittoria ad Olimpia (un dato biografico che egli condivide tanto con il capostipite eponimo degli stessi Alcmeonidi – Hdt. 6, 125 – quanto con il diarca spartano Demarato – Hdt. 6, 70, 3, *infra*) e la conseguente aspirazione ad impadronirsi del potere ad Atene (secondo un responso dell'oracolo delfico di cui ci dà notizia Tucidide) con l'aiuto del suocero, il tiranno Teagene di Megara. A riguardo è interessante un dettaglio presente in Plut. *Ages.* 20, 1, allorché Agesilao – in ragione di una certa superbia di alcuni cittadini che si vantavano per la loro vittoria ad Olimpia – convince sua sorella Cinisca a far gareggiare un proprio cavallo, per dimostrare che questo tipo di vittorie non deriva dalla virtù individuale ma soltanto dalla ricchezza e dalla spesa che si può affrontare (a riguardo, si vedano tra gli altri Hodkinson 1983, 1999 e 2000 e Nafissi 1991, 171-72).

Nondimeno a me sembra che, se in quelle circostanze da parte ateniese e corinzia (in modo simile peraltro, a quanto abbiamo visto succedere alla vigilia della Guerra del Peloponneso) si puntava il dito contro la Sparta di Cleomene,

- paventandole in vario modo il rischio di risultare “filotirannica” – per il sostegno dato prima ai Pisistratidi e poi ad Isagora (anche a dispetto della costituzione che aveva dato a se stessa, la quale era concordemente riconosciuta come rivolta ad eliminare il pericolo della tirannide; è il caso del discorso di Socle di Corinto);
- o, al contrario, volgendo in modo strumentale a proprio vantaggio la fama che Sparta aveva di essere contro i tiranni – è il caso dello stratagemma degli Alcmeonidi nei confronti della Pizia allo scopo di cacciare i Pisistratidi;

le ragioni che spingono Cleomene ad agire in ciascuna delle tre circostanze (nonché Demarato e i Corinzi a defezionare dalla spedizione di Cleomene) sono essenzialmente improntate all’*eusebeia* nei confronti del sacro nonché al rispetto dei vincoli umani di tipo aristocratico (basati sui criteri dell’ospitalità e della reciprocità).

Al contrario l’azione degli Alcmeonidi – a prescindere dallo stesso *agos* che gravava su di loro come stirpe – è dettata sempre dal raggiungimento di un vantaggio o di un obiettivo utile ad accrescere il loro potere e migliorare la loro posizione (lo stesso criterio, se vogliamo, a cui anche Temistocle impronterà il proprio carattere, come abbiamo visto) a costo, tuttavia, di violare le norme stesse del sacro (è a seguito della corruzione della Pizia che gli Spartani intervengono a fianco degli Alcmeonidi contro i Pisistratidi, nonostante i legami di ospitalità con questi ultimi) nonché i legami umani.

Se, pertanto, Erodoto ha successivamente l’onestà di riconoscere che – se non ci fosse stato il supporto di Atene e delle sue navi – difficilmente i Greci si sarebbero liberati da soli della minaccia del Persiano, nondimeno il giudizio che dà della condotta degli Alcmeonidi in questi episodi precedenti implica al suo interno per lo meno qualche riserva. La stessa immagine di Alcmeone che Erodoto fornisce successivamente (Hdt. 6, 125), a mio avviso, è tutt’altro che lusinghiera se consideriamo che lo stratagemma che egli escogita per prendere da Creso quanto più oro poteva di fatto ne deturpa alla vista le fattezze di uomo:

*“Alcmeone, figlio di Megacle, prestò assistenza ai Lidi giunti da Sardi allo scopo di consultare l’oracolo di Delfi per conto di Creso [...] e Creso, appreso dai Lidi [...] che Alcmeone era un loro benefattore, lo fa andare a Sardi e [...] gli fa dono di tanto oro quanto ne potesse portare via sul suo corpo in una sola volta. Alcmeone allora [...] indossato un ampio chitone e formando una piega profonda, calzati i coturni più ampi, [...] cominciò con l’infilare lungo le gambe tanto oro quanto i coturni potevano contenerne e poi, dopo che ebbe riempito d’oro tutta la piega del chitone, cosparses di polvere d’oro le chiome del capo e [...] altra polvere in bocca [...] a tutto simile meno che a un essere umano (παντι δέ τεω οίκως μάλλον ἢ ἀνθρώπω), perché la bocca era colma ed era tutto rigonfio.”*

A questo riguardo sono altresì interessanti due passaggi della *Athenaion Politeia* di Aristotele – rispettivamente riguardanti l’attività riformatrice di Solone e, successivamente, l’ottenimento del potere da parte di Clistene, a seguito del quale egli elaborerà le sue riforme. Di Solone in particolare Aristotele dice che (*Athen. Pol. 11*):

“si oppose ad entrambi (scil. il popolo e i nobili) e pur avendo la possibilità di diventare tiranno schierandosi con quella delle due fazioni che avesse preferito, scelse di rendersi invisibile ad entrambe, nondimeno salvando la patria e dandole bellissime leggi”.

Di Clistene, invece, scrive (*Athen. Pol.* 20):

“Rovesciata la tirannide, ci fu una disputa tra Isagora figlio di Tisandro, amico dei Tiranni, e Clistene, appartenente alla famiglia degli Alcmeonidi. Messo in minoranza dalle eterie, Clistene trasse dalla sua il popolo, concedendo il governo alla plebe. [...] Quando il popolo si fu impadronito del potere, Clistene era guida e capo del popolo.”

Emerge, dunque – al contrario del caso di Solone – se non altro che Clistene, nell’attuare il suo programma di riforme, non agisce come “liberatore di Atene” (per così dire), ma essenzialmente come il capo di una fazione. Ed è questo, forse, che essenzialmente Atene pagherà quando poco meno di ottant’anni dopo – tramontata l’esperienza di Pericle (l’ultima guida di lignaggio aristocratico, nipote dello stesso Clistene, a cui il popolo affiderà per suo conto l’esercizio del potere) – con l’avvento di Cleone sarà il popolo in prima persona a prendere nelle mani il timone della democrazia (cfr. *supra*).

### **3.5. Tirteo e il paradigma etico degli *homoioi*.**

Dopo aver esaminato in maniera contrastiva il sistema di valori prevalente ad Atene e a Sparta, ed aver constatato, ad esempio:

- come il sistema democratico ateniese – in cui si incardina il modello di vita esaltato da Pericle nell’*Epitaffio* – abbia trovato in un primo momento il proprio impulso nella lotta per il potere tra Clistene e Isagora (nonché, successivamente, in una analoga concorrenza tra la linea politica di Aristide e quella di Temistocle);
- la sostanziale eterogeneità nel V secolo tra Sparta e Atene – attraverso il confronto di personaggi rappresentativi di ciascuna delle due città (Cleomene vs. Clistene; Pausania vs. Temistocle; Archidamo vs. Pericle) – segnatamente per quanto riguarda le priorità sia di ordine pratico che di ordine etico per ciascuna delle due città,

è giunto il momento di verificare in positivo – attraverso l’analisi dei documenti epicorici per noi più antichi che ce lo testimoniano, vale a dire i frammenti di Tirteo che ci sono giunti – quel codice tradizionale di comportamento su cui i cittadini di Sparta si erano esercitati nel corso del tempo ad improntare la loro condotta individuale – del quale da un lato lo stesso Archidamo si faceva portavoce e che, d’altra parte, era messo in evidenza dagli stessi Corinzi (anche se con intenzioni polemiche). In *Appendice* è riportato il testo integrale di alcuni principali frammenti, corredato di traduzione e di alcune note di commento alla stessa, e nel testo tradotto di ciascuno sono sottolineati i passaggi più significativi per i nostri scopi.

Essenzialmente, il modello etico delineato nei frammenti di Tirteo è ancora, in gran parte, quello del guerriero omerico – con un’unica essenziale eccezione che condiziona tutto ciò che segue, vale a dire il fatto che non è più il singolo eroe a dare prova di sé e dell’eccellenza delle proprie qualità individuali, bensì questa medesima virtù individuale necessariamente deve esprimersi nel contesto collettivo dello schieramento oplitico – il cui perfezionamento, come ha ormai dimostrato, anche in

anni piuttosto recenti, una particolare sequenza di studi<sup>467</sup>, è uno degli elementi essenziali che porteranno alla comparsa e al compiersi della *polis* quale forma particolare di comunità associata di individui (così come descritta da Arist. *Pol.* 1297b 16-28; cfr. Cartledge 1996, 694). Nondimeno, al fondo, il codice etico degli opliti viene in gran parte ereditato da quello del guerriero omerico. In particolare, da Tirteo desumiamo:

- la necessità di morire in battaglia (Tyrt. fr. 6 G.-P.), mettendo a frutto le proprie qualità e il proprio vigore in difesa tanto del territorio quanto delle persone (familiari e cittadini in genere – accomunati dalla comune discendenza eraclide), piuttosto che rischiare di perdere la propria città e la terra e ritrovarsi nell'umiliante condizione di esule senza patria (basti ricordare, a riguardo, il dialogo tra Ettore e Andromaca nel libro VI dell'*Iliade*, in cui l'obbligo etico dell'eroe troiano in quanto tale – vale a dire in quanto provvisto di forza ed abilità nel combattere – è, appunto, di anteporre il bene della propria famiglia e della città alla sua stessa vita; cfr. *infra*);
- la necessità per chi è giovane e nel massimo vigore delle forze di farsi carico del massimo sforzo nella battaglia (Tyrt. fr. 7 G.-P.) – anche a costo della più strenua fatica (*mordendosi il labbro con i denti*, v. 32) – non permettendo che a mettere a rischio la loro vita siano piuttosto quelli avanti negli anni, già indeboliti nelle forze e dall'aspetto non più fulgido, in ragione dei segni dell'età (è qualcosa, peraltro, che abbiamo già osservato con Vernant parlando dei funerali spartani);
- la necessità di non essere da meno degli illustri progenitori (gli Eraclidi) e di Zeus stesso (Tyrt. fr. 8, 1-2 G.-P.) – da cui Eracle stesso è nato – i quali da soli sono motivo per gli Spartani di ritenersi invincibili;
- l'ignominia che deriva dall'essere esitanti e pavidì, e di scegliere la fuga, magari venendo colpiti alle spalle (Tyrt. fr. 8, 14-20 G.-P.);
- l'etica del combattimento corpo a corpo (Tyrt. fr. 8, 28-34 G.-P.);
- il valore in battaglia come virtù suprema (Tyrt. fr. 9, 9-14 G.-P.);
- la gloria e gli onori che conseguono ad una condotta valorosa quale premio supremo per lo Spartiata – che si tratti di quelli funebri (Tyrt. fr. 9, 22-34 G.-P.) quando sacrifichi la propria stessa vita, oppure di quelli civici (Tyrt. fr. 9, 35-44 G.-P.) quando, in ragione del medesimo valore individuale, ritorni vittorioso dalla battaglia.

Non a torto, dunque, a mio avviso, Vernant (1962 [1984], 42-43) osservava come la stessa nascita della *polis* comporti al fondo un processo di *democratizzazione e di divulgazione* di quei comportamenti e di quelle procedure e conoscenze aristocratici che in precedenza erano prerogative esclusive dei *basileis* e dei rappresentanti i *gene* che detenevano il potere<sup>468</sup>. La mia impressione, però, è che, se altrove questa *divulgazione* comporti anche una trasformazione sostanziale di ciò che adesso è divenuto patrimonio comune (una sorta di livellamento verso il basso, per cui gli antichi privilegi dell'aristocrazia vengono *riplasmati* secondo il nuovo contesto *politico* – si pensi, ad esempio, all'introduzione della moneta), a Sparta questo stesso processo (forse in virtù del tradizionalismo intrinseco all'ordinamento spartano, e che interessa anche l'economia) avviene piuttosto innalzando in proporzione – similmente tutti i cittadini (secondo un'idea di uguaglianza *geometrica* dei cittadini rispetto, ad esempio, ai diarchi o ai *gerontes*) – a quegli stessi privilegi che

<sup>467</sup> In particolare, tra gli altri, Davies 1997; Raaflaub 1997; Cartledge 1996 e 2001a.

<sup>468</sup> Così sembra esprimersi anche Murray 1980 [1983], 197-205. Si veda anche Nafissi 1991, 175.

un tempo erano appannaggio esclusivo dei nobili. Si tratterebbe, dunque, di privilegi che vengono piuttosto *riequilibrati* in base alla nuova situazione sociale che vede l'emergere del *damos*, il quale – parallelamente al suo accresciuto ruolo militare – gode sul proprio *klāros* (che è parte della *politikè chóra*) di un regime fondiario di pieno usufrutto (quando non di proprietà; cfr. *infra*), al quale corrisponde il contributo individuale ai pasti comuni, che ogni cittadino versava in autonomia<sup>469</sup>.

Alla luce, dunque, di quanto emerso dall'analisi dei frammenti di Tirteo che descrivono la condotta che gli Spartani devono tenere in battaglia – in funzione di quei valori sociali massimamente apprezzati all'interno della comunità degli eguali, possiamo procedere con l'analisi di alcuni casi particolari – dedotti dalle fonti storiografiche – in cui gli Spartani hanno dato particolare testimonianza di questo medesimo codice etico promosso e raccomandato da Tirteo.

### **3.5.1. Il dialogo tra Serse e Demarato e la missione di Sperthia e Boulis.**

Un caso specifico da cui partire è senz'altro il brano erodoteo che descrive il soggiorno di Demarato presso Serse, e il dialogo tra i due sovrani (**Hdt. 7, 100-05**) – da cui emergono anche le sostanziali differenze tra il dinasta greco e il monarca persiano<sup>470</sup>. In particolare, rileviamo:

- la verità e la sincerità delle parole di Demarato a Serse (102);
- la povertà come compagna assidua dei Greci (πενίη μὲν αἰεὶ κοτε σύντροφός), tra i quali spiccano, in particolare, i Lacedemoni – alla quale si unisce il coraggio (ἀρετή) e la temperanza (σοφίη) che derivano dall'osservanza di salde leggi (νόμου ἰσχυροῦ) – cosicché i Greci non accetteranno mai la povertà e l'asservimento (δεσποσύνη);
- è esplicito che qui Demarato si riferisce principalmente a Sparta (οὐ περὶ πάντων τοῦσδε τοὺς λόγους, ἀλλὰ περὶ Λακεδαιμονίων μούνων) – per cui gli Spartani non cederanno mai a Serse anche quando tutti gli altri Greci dovessero farlo;
- la netta superiorità numerica dell'esercito persiano nelle parole di Serse (103), a cui si aggiunge l'autorità di un solo capo (il Gran Re), per il timore del quale i soldati sono ulteriormente motivati nell'azione – tanto che proprio presso i Persiani vi sono individui disposti ad affrontare nemici superiori a loro (gli stessi uomini che Demarato ritiene che vi siano a Sparta<sup>471</sup>);
- il sentimento tutt'altro che benevolo di Demarato nei confronti degli Spartani (104) – in ragione dell'esilio al quale lo avevano sottoposto, privandolo della dignità regale (τιμὴ) e delle prerogative che furono dei suoi antenati (γέρεα ἀπελόμενοι πατρώια), e di una patria stessa (ἄπολιν τε καὶ φυγάδα) – un'ostilità, quella degli Spartani verso Demarato, a cui si oppone la benevolenza di Dario che lo ha accolto presso la propria dimora<sup>472</sup>;

<sup>469</sup> A riguardo si vedano, in particolare, Figueira 1984; Nafissi 1991, 173-226; Singor 1999; Hodkinson 2000, 190-98. Basti pensare, peraltro, al ruolo – ben più ridotto che altrove – che a Sparta avrà il commercio e l'economia monetaria in genere. Resta sempre, tuttavia, il pericolo di essere ingannati da un "miraggio".

<sup>470</sup> Si veda anche Tigerstedt I 1965, 93-96.

<sup>471</sup> La successiva prova dei fatti – con il primo scontro tra Persiani e Spartiati alle Termopili di cui Erodoto ci dà notizia in Hdt. 7, 210-11 – darà nettamente ragione a Demarato.

<sup>472</sup> Abbiamo accennato al fatto che, generalmente, l'espulsione di un individuo dalla propria comunità di riferimento è una misura che viene adottata da questa stessa comunità per allontanare un pericolo reale o presunto che dalla presenza di quell'individuo poteva giungere alla comunità stessa. Abbiamo altresì notato come le radici di simili disposizioni abbiano una natura di carattere religioso – nella misura in cui l'*agos* che ricade su un individuo colpevole di una trasgressione rischia di colpire l'intera comunità. Lo abbiamo visto per il caso dei tiranni (è questa la tipologia di

- per una necessità o per una causa importante, più volentieri si combatte contro colui che si vanta di essere superiore;
- da soli gli Spartani non sono inferiori a nessuno, compatti sono i più valorosi tra gli uomini (ἄριστοι ἀνδρῶν ἀπάντων);
- l'unico limite alla libertà degli Spartani (οὐ πάντα ἐλεύθεροί εἰσι) è il dominio della legge (ἔπεισι γὰρ σφι δεσπότης νόμος)<sup>473</sup> – per la quale il rispetto timoroso (ὑποδειμαίνουσι) degli Spartani è superiore a quello che i Persiani hanno per il loro re. Per essa gli Spartani restano compatti al proprio posto sul campo di battaglia, senza fuggire (cfr. Tyrt. 7 G-P).

Seguono, all'interno del medesimo libro VII, i capitoli relativi all'episodio di Sperthia e Bulis (**Hdt. 7, 134-37**), che non trattiamo in dettaglio, salvo ricordare la posizione illustre che le loro famiglie occupavano nella società di Sparta e le ricchezze di cui essi disponevano (134; queste loro caratteristiche – unite alla disponibilità a sacrificarsi per la loro patria – li connotano nei termini di eroi giovani, quali furono Cleobi e Bitone – Hdt. 1, 31 – nonché degli stessi Dioscuri), l'empietà a monte commessa dagli Spartani nei confronti degli araldi persiani, la fierezza (135) – propria solo degli uomini che conoscono la libertà – con cui i due giovani rifiutano un'alleanza con il re Persiano (torna alla mente quanto appena detto da Demarato a proposito della libertà degli Spartani), alla quale corrisponde (136) il loro rifiuto a prosternarsi di fronte a Serse.

A proposito di questa rigorosa obbedienza alla legge (il *nomos*) da parte degli Spartani quali descritti da Demarato – superiore alla stessa autorità del dinasta orientale – è da notare, innanzitutto, con Cartledge (2001, 57-58), la natura particolare dell'ordinamento di Sparta quale basato su una nozione di *nomos* da intendersi ancora come “costume, usanza, autorità” piuttosto che non già come “legge”<sup>474</sup>. E di questa “autorità” senz'altro sono i diarchi (tra cui anche lo stesso Demarato, a torto “destituito” dalla sua funzione) a rappresentare – almeno nelle fasi più arcaiche – i massimi detentori e garanti, nel ruolo socialmente determinato di *archagetai* (una nozione al cui interno – accanto al ruolo di capostipite genetico di un popolo – va affiancato quello di civilizzatore e, come tale, di *nomotheta* rispetto a quello stesso popolo<sup>475</sup>).

Un'analisi di questa nozione arcaica del *nomos* – la quale troviamo già testimoniata e. g. in Esiodo (nel processo genealogico che nella *Teogonia* dal Caos conduce all'ordine determinato da Zeus così

---

trasgressione che forse più si avvicina al caso di Demarato – in ragione della sua illegittimità a detenere la dignità regale), ma il dispositivo dell'espulsione si applicava già nel caso dell'omicidio. Nondimeno, vi è l'urgenza da parte dell'esule di ripristinare altrimenti quel legame con la società umana che la sua trasgressione ha di fatto compromesso. In questo senso lo *status* negativo dell'*esule* si risolve automaticamente in quello positivo del *supplice* e – in caso di successo – dell'*ospite*. È, appunto, questo il caso di Demarato. In occasione del XIV colloquio del CIERGA, dal titolo “Purity and Purification in the Ancient Greek World Concepts and Practices” (Liegi, 10-12 October 2013), ad esempio, Stella Georgoudi, nel contesto della sua relazione («*Sacrifice purificatoire*»: *réalités anciennes, conceptions modernes.*) sottolineava, quale requisito essenziale di questo ripristino delle relazioni umane, la richiesta di una nuova casa in cui ricominciare una vita ordinaria, per cui accogliendo l'esule – dandogli da mangiare, dell'acqua, del sale – chi offre questi segni indispensabili di ospitalità funziona come un mezzo di purificazione. Prima di essere purificato (vale a dire liberato dall'*alastor* della vittima), il colpevole non potrebbe accostarsi al focolare o all'altare e immolare un animale in onore di un dio. Il sacrificio offerto dall'individuo ormai purificato sancisce la reintegrazione della persona nella vita normale.

<sup>473</sup> Anche in questa affermazione di Demarato – che, peraltro, trova perfetto riscontro in Plut. *Lyc.* 13, 1-2 – Millender (2002, 29-31) vedrebbe una connotazione di Sparta da parte di Erodoto in termini dispotici.

<sup>474</sup> Si veda, a riguardo, anche Gigante (1955 [1993], 44-49).

<sup>475</sup> In tal senso il dato del mito a cui abbiamo fatto riferimento, per cui Egimio adotta il figlio di Eracle Illo, affiancandolo ai suoi due figli Dimante e Panfilo, assume un ruolo legittimante essenziale.

come nel conflitto tra *dike* e *bia* che caratterizza la città esiodea governata dai *basileis*) e altrettanto presente nello stesso Alcmane (e. g. Alcm fr. 3, 13-14 C, o i ffr. 81 e 105 C), fino ad arrivare a Platone e agli oratori del IV secolo – è condotta, e. g., da Marcello Gigante (1955 [1993]), in uno studio che nel titolo stesso riprende la lettera di Pind. fr. 169 S-M (Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς | θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων), secondo cui, appunto, “l’usanza è regina di ogni cosa, dei mortali e degli immortali” (ripreso nel primo *colon* anche da Hdt. 3, 38, 4, per cui si svuoterebbe di ogni valore universale; Gigante, p. 113)<sup>476</sup>. Del ricco studio di Gigante qui prendiamo in considerazione soltanto le linee essenziali funzionali al nostro ragionamento (nondimeno segnalando la notevole rilevanza di Pindaro e dei suoi componimenti in relazione al patrimonio mitico e culturale che egli condivideva con Sparta; si veda, e. g., in *Appendice*). Dopo aver delineato la questione della giustizia in Omero (determinata essenzialmente dall’*aidòs* e della *timé* individuali da salvaguardare rispetto alla comunità di riferimento, quale norma etica essenziale nell’agire nell’eroe) e in Esiodo (nei termini cui abbiamo accennato di legge del più forte affermata dai *basileis*, per cui Gigante recupera l’espressione *dike en kheris* – Hes. *Op.* 192 – a cui fa seguito la condanna da parte di Zeus<sup>477</sup>), Gigante giunge a trattare (cap. II, *Kratos Nomos*, pp. 28-49) delle caratteristiche della giustizia e della legge quali si presentano nelle due forme di *eunomia* realizzate rispettivamente da Solone ad Atene e da Tirteo a Sparta.

Segnatamente, dall’analisi dei frammenti tanto di Solone quanto di Tirteo, Gigante ritiene essenzialmente che Solone (ponendosi alla guida del popolo di Atene) abbia elaborato una norma che fosse da tutti riconosciuta e condivisa, un *nomos* attraverso il quale conciliare secondo giustizia le istanze particolari di ciascuno (una conciliazione di *bia* e *dike* – un superamento, dunque, della *dike en kheris* dei *basileis* esiodei – rispetto al quale si afferma il *kratos nomou*) e porre rimedio alle precedente situazione di *dysnomia*, in cui imperversavano l’*adikos noos*, la *hybris megale* e il *koros*, dai quali scaturivano gli *adika ergmata*<sup>478</sup>. L’*eunomia* di Tirteo, al contrario, è interpretata da Gigante in termini essenzialmente militari, più che politici – per cui la formazione del cittadino verrebbe a coincidere quasi del tutto con la formazione del guerriero, che non risparmia la vita ma la sacrifica allo stato<sup>479</sup>. In Erodoto, dunque (come abbiamo accennato), il *nomos* universale di Pindaro viene calato nella storia, si relativizza (è *il risultato di un costume umano che una volta fissato rimane valido nella coscienza di ognuno*) cosicché, se l’irrisione da parte di Cambise delle usanze a lui estranee è il risultato di una condizione di pazzia, d’altra parte (è proprio il caso del nostro dialogo tra Serse e Demarato), viene posto un *discrimen* essenziale tra i barbari e i Greci, per cui ciascuno di essi ha un proprio *nomos*, che nel caso dei Greci (e degli Spartani, in particolare) si presenta come (Gigante, pp. 115-16) *una legge maestosa e robusta, sintesi del patrimonio di*

<sup>476</sup> Un’analisi approfondita sullo sviluppo della nozione di legge ricorre anche nella introduzione di Gernet 1917 (2001), 17-48, ove si prende avvio dalla nozione arcaica di *hybris*.

<sup>477</sup> Si veda e. g. Hes. *Op.* 238-39:

οἷς δ’ ὕβρις τε μέμηλε κακὴ καὶ σχέτλια ἔργα,  
τοῖς δὲ δίκην Κρονίδης τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεὺς.

<sup>478</sup> A riguardo, si veda anche Mele 2004, 142-44 e 2007, 142-44

<sup>479</sup> In tal senso Tirteo più che un vero e proprio riformatore sarebbe stato piuttosto un interprete della società spartana. Rispetto, poi, alla sanzione divina (delfica) della *Eunomia* di Tirteo, quella di Solone trova la propria legittimità nelle *archai* della natura (da che emergerebbe un’immagine di Tirteo come di un rigido conservatore). In tal senso – a differenza che in Tirteo – Solone non mira soltanto alla formazione dello stato, ma anche a quella dell’individuo. Su queste conclusioni di Gigante a proposito di Tirteo non sono particolarmente d’accordo.

*tradizioni e di costumi civili e riti religiosi, maturata sulla terra, tra le mura della polis (...), a cui si oppone un nomos dei Persiani che è violenza costringitiva della physis del popolo*<sup>480</sup>.

Complementare rispetto ai dati che abbiamo enucleato dallo studio di Gigante – e utile ad inquadrare il ruolo dei diarchi a Sparta quali autorità garanti di questa “buona usanza” sancita dalla *rhetra* “licurghea” – è, poi, uno studio alquanto recente di Alfonso Mele (2007, 67-144)<sup>481</sup>. Dopo aver posto alcune questioni preliminari relative alla natura della *polis* greca quale *potenziale militare organizzato* (ove il cittadino viene a coincidere con il soldato), per cui sono essenzialmente gli uomini che difendono con le armi la loro comunità – e non altri elementi (come le mura o gli edifici) – a costituire la città<sup>482</sup>, ed aver delineato i differenti modelli di *polis* rappresentati da Sparta e da Atene (e il processo di sinecismo che caratterizza quest’ultima)<sup>483</sup>, ed aver definito la comunità politica come sede della *archai* (le magistrature) alle quali i cittadini come tali possono (e debbono) partecipare (dacché la città come tale diviene l’unico soggetto autorizzato a fare uso della forza – a differenza di quanto avveniva nella società genetica delle aristocrazie), Mele definisce, appunto, in termini diacronici (dalla società micenea e da quella omerica in avanti) l’evoluzione delle forme di società dei Greci *dalla comunità militare allo stato cittadino*<sup>484</sup>. Sono alcuni onori (*gereia*) e prerogative (*themistes*) che Mele (p. 91) pone in risalto per i *basileis* omerici e per quelli esiodei<sup>485</sup>, a mio avviso, che vanno mantenuti per effettuare un confronto con i *gereia* dei diarchi di cui ci parla Erodoto.

In tal senso, Mele riprende il modello di regalità delineato da Pierre Carlier<sup>486</sup>, per sottolineare tutta una serie di dati di continuità tra il modello omerico e quello esiodeo di regalità e quelle storicamente accertate per l’età arcaica, e stabilendo un nesso a mio avviso essenziale (che noi abbiamo accennato a nostra volta, tramite l’elemento dello *skeptron*) tra la natura della regalità e la funzione del canto<sup>487</sup> come legittimante delle prerogative della regalità stessa – allorché il canto stesso (lo abbiamo visto anche in Gigante per Pindaro) diviene veicolo per l’affermazione dei *nomoi*

---

<sup>480</sup> Si tratta di una eterogeneità dei costumi di Greci e Barbari che si evince altrettanto chiaramente dall’episodio di Sperthia e Bulis, come sottolinea lo stesso Gigante (1955 [1993], 124-25).

<sup>481</sup> E esso rappresenta uno sviluppo ulteriore di Mele 2004.

<sup>482</sup> Questo è ciò che emerge e. g. da Alc. fr. 426 PMG, ed è confermato in passi come Hdt. 8, 61 e Thuc. 7, 77, 7. Altrettanto eloquente a riguardo è il legame lessicale che Mele delinea tra *polis* e *polemos*.

<sup>483</sup> Sparta è una città organizzata *katà komas* (il tipo più antico di città dei Greci) – come testimonia Thuc. 1, 10, 2 – per cui le abitazioni non sono concentrate e non vi sono templi o edifici particolarmente sontuosi e prevede un unico centro di potere politico. A questo modello arcaico di città si contrappone il modello di Atene precedente al sinecismo, una *polis katà poleis*, ove in origine ciascun agglomerato urbano era esso stesso una polis (vale a dire che doveva avere dei governi e dei magistrati propri), e faceva riferimento alla *polis* centrale (ove risiedeva il *basileus*) soltanto nei casi di pericolo comune – per cui lo spazio politico unitario si realizza inizialmente essenzialmente come uno spazio militare (una situazione, questa, che è presente anche in Omero) a cui fa seguito una situazione anche di tipo amministrativo, con il sinecismo (per cui polis resta soltanto quella centrale, e tutti gli altri diventano villaggi). Nondimeno, se teniamo conto della teoria di Momigliano sull’origine della diarchia (Momigliano 1932 [1992]; cfr. *supra*), a Sparta deve essersi verificato piuttosto un fenomeno di scissione a fini pratici di un unico gruppo sociale in due comunità distinte (l’acropoli e la valle dell’Eurota) le quali mantenevano la propria unità a scopi economici e difensivi.

<sup>484</sup> Il corsivo riproduce il titolo stesso del contributo.

<sup>485</sup> Ad esempio, il portare lo scettro, esercitare il potere nel consiglio, come nell’esercito e nell’assemblea – l’aver diritto a tributi e a porzioni scelte del bottino e della terra (il *temenos*). Di questo, ad ogni modo, come del passaggio dal regno centralizzato del *wanax* miceneo a quello locale dei *basileis* omerici ed esiodei, mi sono occupato ampiamente nella mia tesi di laurea.

<sup>486</sup> Mele cita, in particolare, Carlier 1984 e 2003, a cui io aggiungo Carlier 1985 e 1996.

<sup>487</sup> Come abbiamo fatto a nostra volta, Mele ricorda lo *skeptron* anche a proposito della investitura poetica di Esiodo – quale garanzia che il suo canto sarà un canto di *verità*.

e degli *ethea* a cui attenersi<sup>488</sup>, e il *basileus* si caratterizza come il detentore tanto del potere giudiziario (in Esiodo) quanto di quello militare (Omero). Ma è quest'ultimo che Mele (p. 105) individua come il potere originario, il quale si realizza rispetto a tutta una serie di elementi essenziali (un consiglio di *gerontes*, un *damos*, un territorio su cui il *damos* insiste).

È su questa serie di premesse che nel contributo di Mele (pp. 109-18; 131-37)<sup>489</sup> si innestano le considerazioni su Sparta e sul legame che, in particolare, è possibile stabilire tra la sua società e quelle omerica ed esiodea. Prendendo avvio dal testo della *Eunomia* di Tirteo (fr. 1 G-P = fr. 2 W) – legata, come abbiamo visto, alle circostanze particolari della II Guerra Messenica e della successiva redistribuzione delle terre – il dato essenziale che Mele pone in risalto è esattamente l'imprescindibilità del ruolo dei diarchi nella società di Sparta, anche nel processo che portò Sparta ad acquisire la Messenia e a farne la base della propria economia (Tyrt. ffr. 5 e 6 W = ffr. 2 + 3 + 4 e 5, 1-3 G-P), quale si evince dalla legittimità dei Dori ad occupare il Peloponneso soltanto attraverso la guida dei re Eraclidi (ai quali Zeus stesso aveva concesso la regione in dono)<sup>490</sup>.

A ciò si aggiunge un dato altrettanto essenziale – quale abbiamo visto per Esiodo – per cui è lo stesso carne tirtaico a farsi veicolo per il *damos* delle norme dal legislatore (e come tale registrato per iscritto, imparato a memoria e custodito – come avveniva per le *rhetrai*) – un carne che, pur messo per iscritto ai fini della conservazione, era fruito dalla collettività a cui era indirizzato esclusivamente aurale (tanto che Mele parla di “leggi cantate”, come nel caso di Caronda a Katane o Solone ad Atene)<sup>491</sup>. È anche il caso, come abbiamo anticipato, di Alcman 105 C (= 64 PMG)<sup>492</sup>.

---

<sup>488</sup> È il caso di Hes. *Theog.* 66.

<sup>489</sup> Tralascio in questa sede le considerazioni particolari che Mele (pp. 118-124) fa a proposito della versione della *rhetra* licurgica che ricorre in Tirteo e del rapporto con le citazioni in Plutarco e Diodoro, così come quelle relative alle circostanze che portarono alla fondazione di Taranto (pp. 125-31).

<sup>490</sup> In ciò Mele è perfettamente in linea con van Wees 1999.

<sup>491</sup> Si veda anche la testimonianza di Strab. 10, 4, 19 – a proposito dell'incontro a Creta tra Licurgo e Taleta di Gortina – laddove Taleta è definito un poeta melico e un legislatore (ἐλθόντα δὲ [scil. Licurgo] πλησιάσαι Θάλῃτι μελοποιῶν ἄνδρῃ καὶ νομοθετικῶ). *Nomos*, in effetti, abbiamo visto che indica anche un particolare tipo di canto, al cui interno il testo era modulato con l'accompagnamento di particolari strumenti e sulla base di particolari melodie (si ricordi il caso del *nomos* Trimeles – in cui si susseguivano le armonie dorica lidia e frigia – e le osservazioni da noi fatte in merito nelle pagine precedenti). Questa conclusione apre alla questione del ruolo della scrittura a Sparta – di cui ci siamo occupati. Quanto conclude Mele, ad ogni modo, è del tutto coerente con le conclusioni a cui sono giunto anche io – a proposito di un utilizzo della scrittura a Sparta soltanto marginale (esclusivamente pratico – di natura burocratica e archivistica). A proposito delle “leggi cantate” di cui parla Mele – a cui si lega l'importanza in questa ricerca di comprendere la stessa tradizione mitica legata alle origini di Sparta, quale testimoniata per noi segnatamente dalla poesia dei Greci – si veda, tra gli altri, il contributo di Camassa 1996.

<sup>492</sup> **Alcm. fr- 105 C (= 64 PMG):**

Εὐνομίας <τε> καὶ Πειθῶς ἀδελφὰ  
καὶ Προμαθῆας θυγάτηρ

Il dato essenziale posto in evidenza da Mele in proposito è una differente genealogia di *Eunomia* in Esiodo e in Alcmane, per cui alla *Themis* di Esiodo (Hes. *Theog.* 902-06) si sostituisce in Alcmane *Promatheia* come madre di *Eunomia*. All'osservanza delle *themistes* fissate degli dei si sostituisce l'accortezza degli uomini. In tal senso, *Promatheia* è affine alla *Metis* esiodea che viene inghiottita da Zeus, conferendogli parimenti la conoscenza del bene e del male, così come l'affinità tra *Metis* e *Theti* (la seconda sarebbe un doppione della prima). Viene, inoltre evocato anche il ruolo di *Peitho* che in Esiodo (*Op.* 77-80) è unita alle Cariti e fa dono a Pandora di un ornamento che le conferisce il potere di seduzione. Di tutto questo, ad ogni modo, ho parlato ampiamente nella mia tesi di laurea – trattando del *Parthenio del Louvre*, in particolare dei vv. 13-21. A riguardo, ritengo di dover ricordare ancora lo studio di Vernant 1970 (2005), nonché il recente studio di Ferrari 2008, la quale colloca Alcmane entro la tradizione speculativa dei Greci che è anche quella dei cosiddetti “presocratici”. Ciò che, invece, Mele conclude a riguardo (e che costituisce motivo di interesse) è il fatto che la genealogia di Alcmane rimanda in modo tanto diretto (attraverso *Promatheia-Metis*) quanto indiretto (attraverso *Peitho* e *Tyche*) alle figure delle Oceanine, le quali in Esiodo si

Recuperando, poi, il carattere originariamente militare del potere dei diarchi è facile comprendere come una delle realizzazioni della *eunomia* tirtaica sia precisamente il servizio individuale dei singoli cittadini che formano la comunità quali opliti all'interno della falange – attraverso il quale ciascuno è chiamato a contribuire al bene comune della città, senza cedimenti<sup>493</sup>.

Non sono molto d'accordo, in verità, sulla differenza che Mele pone tra l'etica dell'oplita e l'etica eroica che spinge Ettore a scontrarsi con Achille (pur sapendo che questo per lui avrebbe significato morire – e contro l'avviso dei suoi genitori Ecuba e Priamo) – per cui Ettore lo avrebbe fatto esclusivamente in ragione dei canoni della cosiddetta “civiltà della vergogna”, vale a dire per non mettere a rischio la propria *timé* dinanzi al proprio gruppo sociale di riferimento e non, invece, per proteggere la propria comunità (come è il caso del cittadino-oplita). Mele, in tal senso, non fa alcun cenno al colloquio tra Ettore e Andromaca nel libro VI dell'*Iliade*. A questo riguardo vorrei riportare un passaggio di quel discorso (Hom. *Il.* 6, 441-46, 450, 454-58, 464-65)<sup>494</sup>:

ἦ καὶ ἐμοὶ τάδε πάντα μέλει γύναι· ἀλλὰ μάλ' αἰνῶς  
αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρωάδας ἐλκεσιπέπλους,  
αἶ κε κακὸς ὧς νόσφιν ἀλυσκάζω πολέμοιο:  
οὐδέ με θυμὸς ἄνωγεν, ἐπεὶ μάθον ἔμμεναι ἐσθλὸς  
αἰεὶ καὶ πρότοισι μετὰ Τρώεσσι μάχεσθαι  
ἀρνύμενος πατρός τε μέγα κλέος ἠδ' ἐμὸν αὐτοῦ.

[...]

ἀλλ' οὐ μοι Τρώων τόσσον μέλει ἄλγος ὀπίσσω,

[...]

ὄσσον σεῦ, ὅτε κέν τις Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων  
δακρυόεσσαν ἄγηται ἐλεύθερον ἡμᾶρ ἀπούρας·  
καὶ κεν ἐν Ἄργει ἐοῦσα πρὸς ἄλλης ἰσθὸν ὑφαίνοις,  
καὶ κεν ὕδωρ φορέοις Μεσσηΐδος ἢ Ὑπερείης  
πόλλ' ἀεκαζομένη, κρατερὴ δ' ἐπικεῖσεν ἀνάγκη·

---

caratterizzano esplicitamente come *kourotrophoi*. Pertanto l'*Eunomia* di Alcmane si caratterizzerebbe in particolare nell'implicare un *kosmos* della società che si realizza attraverso l'educazione (*agogé*) dei suoi cittadini.

<sup>493</sup> È qualcosa che vedremo meglio in conclusione della sezione, con il caso di Aristodemo in Erodoto. Basti dire, per adesso che – data questa particolare natura socio-economica dell'ordinamento di Sparta – i cambiamenti al suo interno successivi alla partecipazione di Sparta alla guerra del Peloponneso (tra cui e. g. la regressiva acquisizione di potere da parte dei navarchi a danno dei basileis, quale vedremo in Senofonte) avranno un effetto irreparabile sulla città stessa, conducendola al declino.

<sup>494</sup> Hom. *Il.* 6, 441-46, 450, 454-58, 464-65:

“Certo, donna, anche a me sta a cuore tutto questo; ma provo tremenda  
vergogna dinanzi ai Troiani e alle Troiane dai lunghi pepli  
se come un vigliacco fuggo lontano dalla guerra;  
né così mi comanda il cuore, poiché ho imparato ad essere valente  
sempre e a combattere in prima fila tra i Troiani  
riportando grande gloria per mio padre per me stesso

[...]

Ma non tanto per i Troiani provo una tale afflizione avvenire,

[...]

quanto per te, allorché un Acheo vestito di bronzo  
ti conduca via il lacrime, privandoti della libertà:  
e vivendo in Argo tesseresti la tela nella dimora di un'altra,  
e porteresti l'acqua dalla fonte Messeide o Iperea  
assai contro voglia, e una gravosa necessità peserà su di te;

[...]

Ma la terra gettatami sopra piuttosto ricopra me morto,  
prima che io oda il tuo grido o che ti sappia rapita”.

[...]

ἀλλά με τεθνηῶτα χυτὴ κατὰ γαῖα καλύπτοι  
πρὶν γέ τι σῆς τε βοῆς σοῦ θ' ἐλκρημοῖο πυθέσθαι.

da confrontare con il passaggio di Tyrt. 6, 1-10 G-P, preso in esame in *Appendice*. Altrettanto affine al frammento di Tirteo è l'esortazione che Ettore rivolge ai Troiani a combattere per la patria, segnatamente nella versione in cui è riportata da Licurgo nella orazione *Contro Leocrate* (Hom. *Il.* 15, 494-99 = Lycurg. *Leocr.* 103)<sup>495</sup>:

ἀλλὰ μάχεσθ' ἐπὶ νηυσὶν διαμπερές. ὃς δέ κεν ὕμεων  
βλήμενος ἢε τυπείς θάνατον καὶ πότμον ἐπίσπη,  
τεθνάτω· οὐ οἱ ἀεικὲς ἀμυνομένῳ περὶ πάτρης  
τεθνάμεν· ἀλλ' ἄλοχός τε σόη καὶ νήπια τέκνα,  
καὶ κλῆρος καὶ οἶκος ἀκήρατος, εἴ κεν Ἀχαιοὶ  
οἴχωνται σὺν νηυσὶ φίλην ἐς πατρίδα γαίαν.

poco prima che, appunto, ci trasmetta anche il frammento di Tirteo in questione (Lycurg. *Leocr.* 107 = Tyrt. fr. 6 G.-P., **test. i**). Da questo confronto, a mio avviso, emerge non tanto che tra la società omerica e quella *politica* spartana sia avvenuto un mutamento di valori, quanto piuttosto (come abbiamo visto che notava anche Vernant 1962 [1984], 42-43; cfr. *supra*) che vi sia stata un'appropriazione da parte dei comuni cittadini dei valori eroici che in precedenza erano prerogativa dei singoli *aristoi*. Quella stessa *timé* individuale a cui Ettore tiene e che non può mettere a rischio dinanzi ai Troiani, diventa la *timé* del cittadino costantemente esposto tanto alla lode quanto al biasimo dei cittadini suoi pari. Potremmo, forse, dire che proprio Ettore – a differenza, ad esempio, del suo antagonista Achille – rappresenta un passo in avanti rispetto al modello monolitico dell'eroe omerico.

### 3.5.2. Il sacrificio di Leonida alle Termopili.

Questi elementi particolari, dunque, emersi tanto dalla condotta dei due giovani Spartiati Sperthia e Bulis quanto degli Spartani in generale descritti da Demarato (in particolare, riguardo alla loro ferma obbedienza alla legge, nei termini che abbiamo tentato di delineare), costituiscono probabilmente la premessa migliore per apprezzare adeguatamente il successivo gruppo di capitoli relativo allo scontro delle Termopili e al sacrificio di Leonida con i trecento Spartiati (**Hdt. 7, 204-28, passim**)<sup>496</sup>.

Evidenziamo, innanzitutto, il fatto che il personaggio di Leonida è introdotto dalla completa linea genealogica della famiglia degli Agiadi (fino ad Eracle) al quale il diarca appartiene (204), e il dato

<sup>495</sup> Hom. *Il.* 15, 494-99:

“Avanti, combattete sulle navi senza sosta. E chi di voi,  
colpito da una freccia o da una lancia, incontra la morte ed il fato,  
che muoia. Per lui che difende la patria non è indecoroso  
morire. Ma sarà salva la moglie e i piccoli figli,  
e i beni e la casa intatti, se gli Achei  
sulle navi ritorneranno nella loro terra patria”.

Di seguito riportiamo le lezioni accolte nel testo dell'*editio maior* dell'*Iliade* curata da T. W. Allen (*Homeri Ilias*. Oxonii 1931 [2000]), nei luoghi in cui esse differiscono da quelle accolte nell'orazione di Licurgo: v. 494, ἐπὶ νηυσὶν ἀολλέες; v. 497, καὶ παῖδες ὀπίσσω; v. 498, καὶ οἶκος καὶ κλῆρος.

<sup>496</sup> Si veda, e. g. Tigerstedt I 1965, 96-100, 105.

per cui Leonida sceglie come proprio contingente soltanto quegli Spartiati che avevano già dei figli (in modo da garantire alle loro famiglie la prosecuzione tramite una discendenza; 205)<sup>497</sup>. Seguono poi – a proposito del contingente degli Spartiati (della cui guida Leonida Erodoto ribadisce la discendenza da Eracle) che di lì a poco sarebbero scesi in campo per trovarvi la morte – le azioni preliminari allo scontro (208), culturalmente determinate, che tanta meraviglia suscitavano tanto negli osservatori persiani quanto in Serse stesso che ne udiva il racconto, vale a dire la pratica degli esercizi ginnici e la cura delle chiome (un dato, quest'ultimo, per cui si veda Xen. *Lak. Pol.* 11, 3 e 13, 8 nonché Plut. *Lyc.* 22, 2).

La spiegazione che Demarato dà al Persiano di questa consuetudine degli Spartani (209) è che gli Spartani – del cui valore già in precedenza (cfr. *supra*) egli aveva dato conto a Serse – si prendevano cura delle chiome quando erano in procinto di mettere a rischio la propria vita (ἐπεὶ ἀν μέλλωσι κινδυνεύειν τῇ ψυχῇ, τότε τὰς κεφαλὰς κοσμέονται)<sup>498</sup>. La completa dedizione alla causa comune – spinta fino al sacrificio della vita (un tema ripreso anche per Atene da Pericle nel *logos epitaphios* che abbiamo analizzato in Tucidide; 2, 35-46) – fa il paio con il successivo ammonimento di Demarato al Gran Re per cui, una volta sottomessa Sparta – il regno più bello e gli uomini più valenti tra i Greci (βασιλῆην τε καλλίστην τῶν ἐν Ἑλληνισι προσφέρειαι καὶ ἄνδρας ἀρίστους) – nessun altro popolo al mondo sarebbe stato capace di opporsi in alcun modo al dominio persiano.

---

<sup>497</sup> Si pensi anche alla cura che gli efori avevano (la quale abbiamo visto a proposito delle circostanze della nascita dei fratellastri Cleomene e Dorio) affinché entrambe le famiglie dei diarchi non si estinguessero. A proposito della necessità che questi trecento non debbano essere identificati con gli *hippeis* – giovani non ancora in età da matrimonio – ma che appunto si tratti di padri di famiglia, si veda anche Lupi (2000, 61-64).

<sup>498</sup> Nella *Costituzione degli Spartani* (11, 3) di Senofonte troviamo che agli uomini che avevano superato i trent'anni era permesso portare i capelli lunghi (cominciavano a lasciarseli crescere da quando erano efebi; Plut. *Lyc.* 22, 2). Fin dall'età arcaica, d'altra parte, i capelli lunghi erano segno di virilità ed erano un tratto dell'uomo aristocratico (si veda Lipka 2002, 193-94). Circa questo comportamento degli Spartiati che si accingono ad offrire la loro stessa vita (per cui Xen. *Lak. Pol.* 13, 8 ci informa che gli Spartiati incoronavano il loro capo in battaglia), Lipka (2002, 223) ritiene che questa procedura si colleghi in qualche modo con la quella ordinaria del sacrificio, in cui la vittima viene incoronata (Xen. *An.* 7, 1, 40 e *Cyr.* 3, 3, 34), per cui ogni soldato eseguirebbe un sacrificio simbolico. Ormai alcuni decenni fa, Nicole Loraux (1977, 105-20) ha affrontato esattamente il caso del sacrificio degli Spartani alle Termopili per descrivere – nel caso degli opliti di Sparta – la nozione di “bella morte”, il cui canone etico è espresso nei carmi di Tirteo (è il caso, ad esempio di **Tyrt. ffr. 6-9 G-P**, cfr. *infra*). È esattamente su questa nozione – evocata già da Jean-Pierre Vernant – che si incentra l'intera questione tanto del significato della morte del guerriero in combattimento, nell'atto di difendere la propria patria, tanto delle cerimonie funebri riservate ai cittadini osservate in diacronia dall'età arcaica a quella classica (a Sparta come ad Atene). Potremmo concludere, dunque, che l'acconciarsi le chiome da parte degli opliti rimandi alle medesime forme di pensiero che erano proprie della civiltà omerica, in cui l'*arete* individuale del singolo si manifestava nell'azione di coraggio e di eccellenza in battaglia, e che come tale era meritevole che il proprio cadavere non fosse motivo di oltraggio, ma che anzi di esso si conservasse il più possibile l'integrità attraverso le pratiche funerarie (si veda e. g. Vernant 1979 [2000], 90-91; Loraux 1977, 119-20).

A proposito dell'uso spartano di portare i capelli lunghi e dell'origine di questa abitudine si veda Hdt. 1, 82 (vittoria sugli Argivi nella battaglia di Thyrea nel 545 – la cosiddetta *Battaglia dei Campioni*, per cui venne istituita la festa dei *Parparonia*, dalla località di Parparos). La Tireatide è una regione a lungo contesa tra Sparta e Argo, dei cui primi scontri a riguardo si ha memoria fin dall'VIII secolo, sotto il regno di Teopompo – Paus. 3, 7, 5 – o di Polidoro – Plut. *Mor.* 231e – e che si protrarrà fino all'età romana. A riguardo si veda e. g. Brelich 1961 [2009], 65-84, il quale tra l'altro pone in relazione l'inizio dell'usanza di portare i capelli lunghi legato a questa battaglia con quella analoga presso i Cureti in seguito alla guerra del *Lelantion Pedion* (a riguardo, cfr. Breglia 2013). Di questa notizia troviamo la confutazione in Plut. *Lys.* 1, 2-3, che invece annovera l'usanza di portare i capelli lunghi tra le prescrizioni di Licurgo (“per rendere più affascinanti i belli e più temibili i brutti”). Discordanze come quest'ultima, all'interno della tradizione su Sparta arcaica, sono motivo per studiosi come Shaw (2003, 122) per abbassare notevolmente la cronologia di avvenimenti a cui generalmente si è attribuita una datazione alta, come la II Guerra Messenica. In Xen. *Lak. Pol.* 11, 3 i capelli lunghi avevano la funzione di rendere gli Spartani più alti e terrificanti.

Le parole di Demarato trovano la propria esatta realizzazione negli scontri che seguirono (210-12), allorché tanto i Medi quanto gli stessi Persiani “Immortali” ( Ἄθανάτους) non furono in grado di reggere a lungo alla potenza dei Greci, e in particolare gli Spartani combattevano in modo memorabile (ἐμάχοντο ἀξίως λόγου) e tale da dimostrare notevoli abilità belliche. Rispetto a questo svolgersi degli eventi – nonché alle qualità e all’abnegazione con cui i Greci, e segnatamente gli Spartani, si battevano – spicca il dato per cui il loro effettivo sacrificio sia sottoposto alla preventiva sanzione di un vaticinio dell’indovino Megistia (219), per cui all’alba del giorno imminente essi sarebbero periti (τὸν μέλλοντα ἔσεσθαι ἅμα ἡοῖ σφι θάνατον), nonché il fatto che, dopo essersi consultati, soltanto il contingente di Leonida resta a sostenere l’attacco persiano (220) – tenendo fede fino all’ultimo a quella disciplina oplitica (di cui Sparta si è rivelata la massima rappresentante e custode<sup>499</sup>) che era propria di tutti i Greci (si ricordino le schiere ordinate dei Greci in Hdt. 7, 212; nonché lo svantaggio dei Persiani in tal senso in Hdt. 9, 62, 3), la quale imponeva di non lasciare il proprio posto anche a prezzo della vita (in perfetta coerenza con le parole di Demarato in Hdt. 7, 104)<sup>500</sup>.

Al vaticinio di Megistia, nel caso di Sparta (quasi a determinarne la particolarità e il prezzo del contributo alla causa comune dei Greci), si aggiunge un responso della Pizia (220), per cui il prezzo

---

<sup>499</sup> Anche e soprattutto in questo, possiamo dire, è risieduto il conservativismo di Sparta. A proposito del ruolo determinante che la nascita e il perfezionamento della tattica oplitica ha costituito per la formazione della città come realtà politica unitaria, attraverso un processo di *sinecismo* dei villaggi preesistenti, si vedano e. g. Gernet (1983 [1997], 34-41) con **Tyrt. fr. 10 Gentili-Prato**, fr. A col. 2 v. 16; J. K. Davies (1997, 24-38), Raaflaub (1997, 49-59) nonché – per quanto riguarda il costituirsi del legame tra popolazione e territorio, Thomson (1949 [1965], 353-59) e, con particolare riferimento all’occupazione da parte dei Dori dei territori precedentemente occupati dai sovrani micenei, Musti (1985, 54-55; 60-61). Sulla questione della affidabilità della storia più arcaica di Sparta e sulla formazione delle sue istituzioni si veda, oltre al contributo di Starr (1965 [2002]), anche Hodkinson 1997.

<sup>500</sup> A proposito dell’espressione che Erodoto utilizza (223, 4: Ἄτε γὰρ ἐπιστάμενοι τὸν μέλλοντά σφι ἔσεσθαι θάνατον ἐκ τῶν περιούτων τὸ ὄρος, ἀπεδείκνυντο ῥώμης ὅσον εἶχον μέγιστον ἐς τοὺς βαρβάρους, παραχρεώμενοί τε καὶ ἄτεόντες.) per descrivere l’ardimento con cui i Greci (in disprezzo delle loro stesse vite, consci che sarebbero andati incontro alla morte) si scontravano contro i Persiani, M. Clarke (2002, 63-84) – dopo aver ricordato come questo atteggiamento degli Spartani trovi la propria celebrazione, oltre che in Tirteo, anche in Simonide (per il caso delle Termopili, fr. 531 PMG; per l’Artemisio e Platea, ffr. 11-17 W) e successivamente in Isocrate (*Panegy.* 84-ss), e come esso rimandi sostanzialmente all’etica del guerriero omerico – per questo stesso criterio rifletteva sulla possibilità che i due partecipi impiegati da Erodoto (*parakhreomenoi* e *ateontes*) abbiano una sfumatura tutto sommato negativa, di un comportamento totalmente privo di cautela, che finisce per essere di vera e propria *ate* (la quale Clarke definisce piuttosto come dissennatezza, accecamento, adducendo come parallelo e. g. la contesa di Achille e Agamennone in Hom. *Il.* 19, 270-75, o l’affermazione di Agamennone in *Il.* 19, 137, per cui Zeus lo avrebbe privato dei *phrenes*), in considerazione, ad esempio, del fatto che tutto sommato il sacrificio degli Spartani alle Termopili ritardò l’avanzata dei Persiani solo di pochi giorni. In realtà il significato reale del sacrificio degli Spartani alle Termopili risiede tanto nella scelta di Leonida di immolarsi per la salvezza della propria patria (conformemente a quanto preannunciato dall’oracolo delfico; cfr. nota successiva) tanto nel pari eroismo che la scelta degli Spartani (legati alla necessità di tener fede al *nomos* che abbiamo visto enunciato da Demarato e che trova espressione e. g. in Tyrt. 8, 3-6 G-P) ispirerà per gli sviluppi successivi della guerra. Il duplice vincolo religioso (Delfi) e civile (il *nomos*) a cui né gli Spartani né il loro diarca possono sottrarsi costituisce ciò che Clarke definisce *the deepest tragedy of Thermopylae as Herodotus presents it*. Sul sacrificio degli Spartani alle Termopili – e sulla prospettiva culturale spartana che la versione erodotea comporta – si veda anche Loraux (1977, 114-20), la quale aveva già sottolineato come il sacrificio degli Spartani alle Termopili si connotasse in termini disperati – non più secondo i canoni della “bella morte”, bensì in termini di un episodio brutale e selvaggio, in cui gli Spartani finiscono per difendersi a mani nude o persino con i denti (Hdt. 7, 225), in preda all’influsso di *Lyssa* – similmente alla frenesia di Tideo (Aesch. *Sept.* 375-96) o a quella di Aristodemo a Platea (cfr. *infra*). A questo riguardo Loraux richiama come parallelo *les exploits fous des guerriers mythiques*, con un utilizzo da parte di Erodoto di concetti e di un linguaggio simili piuttosto a quello della morte nera (cfr. Hes. *Op.* 154-55) tipica del guerriero epico. Questo è coerente, peraltro, con il fatto che i caduti costituivano un corpo scelto di combattenti (i *logades*), i quali (al pari del corpo scelto degli *hippeis*) si pongono in continuità con le *élite* guerriere delle epoche precedenti.

della salvezza di Sparta dai Persiani (significativamente definiti “*discendenti di Perseo*”; si ricordi a riguardo Hdt. 6, 55) era la vita di uno dei suoi diarchi<sup>501</sup>:

[...]

“Ὑμῖν δ’, ὦ Σπάρτης οἰκήτορες εὐρυχόροιο,  
ἢ μέγα ἄστυ ἐρικυδὲς ὑπ’ ἀνδράσι Περσεΐδῃσι  
πέρθεται, ἢ τὸ μὲν οὐχί, ἀφ’ Ἡρακλέους δὲ γενέθλης  
πενθήσει βασιλῆ φθίμενον Λακεδαίμονος οὖρος·  
οὐ γὰρ τὸν ταύρων σχήσει μένος οὐδὲ λεόντων  
ἀντιβίην· Ζηνὸς γὰρ ἔχει μένος· οὐδέ ἔφημι  
σχήσεσθαι, πρὶν τῶνδ’ ἕτερον διὰ πάντα δάσηται.”

[...]

Segue, tra i momenti per noi significativi nel nostro *excursus*, quello della morte di Leonida (224) – al cui riguardo Erodoto aggiunge la menzione di tutti gli Spartiati che, per il valore dimostrato al pari del loro generale, erano a propria volta degni di memoria (Λεωνίδης τε ἐν τούτῳ τῷ πόνῳ πίπτει ἀνὴρ γενόμενος ἄριστος, καὶ ἕτεροι μετ’ αὐτοῦ ὀνομαστοὶ Σπαρτιητέων, τῶν ἐγὼ ὡς ἀνδρῶν ἀξίων γενομένων ἐπυθόμην τὰ οὐνόματα). Dopo aver riportato la lotta tra Persiani e Spartani per le spoglie del diarca caduto Erodoto, nel riferire degli onori riservati a Leonida e a quelli che caddero con lui (228), sembra quasi confermare nei fatti la legittimità di quello che, nel passo appena analizzato (224), era posto come il suo desiderio personale di saperne i nomi. Si riferisce, dunque, delle epigrafi incise per i caduti: una per tutti i Greci<sup>502</sup>, l’altra specificamente per gli Spartani<sup>503</sup>, nonché l’iscrizione per l’indovino Megistia<sup>504</sup>.

### 3.5.3. Pausania e la battaglia di Platea.

Giungiamo, dunque, all’ultimo gruppo di brani erodotei presi in esame a proposito di Sparta, vale a dire i fatti riguardanti la *battaglia di Platea* (Hdt. 9, 58-76, *passim*; 82). Spicca, innanzitutto, il discorso che Pausania rivolge agli Ateniesi (60), in particolare la situazione per cui la libertà o l’asservimento di tutta la Grecia ormai era nelle sole mani di Ateniesi e Spartani – considerata la defezione degli alleati; l’esito sfavorevole dei sacrifici officiati da Spartani e Tegeati, ai quali

<sup>501</sup> Hdt. 7, 220:

“Per voi, abitanti di Sparta dalle ampie contrade  
o la vostra città, grande e illustre, è distrutta dai discendenti  
di Perseo, oppure no, ma il territorio di Lacedemone  
piangerà morto un re della stirpe di Eracle.  
Non lo fermerà (scil. Ares) la forza dei tori o dei leoni  
fronte a fronte: possiede, infatti, la forza di Zeus, né, affermo, lui  
desisterà, prima che abbia straziato del tutto una o l’altro”.

Per il significato del nesso tra sacrificio di un personaggio illustre (come può essere un dinasta) e salvezza della città (di cui abbiamo esempi notevoli in tragedia; e. g. Eur. *Phoenissae*), si vedano, tra gli altri, Hughes (1991 [1999], 128-37) nonché Kearns (1990 [1999], 323-44).

<sup>502</sup> Hdt. 7, 228:

Μυριάσιν ποτὲ τᾶδε τριακοσίαις ἐμάχοντο  
ἐκ Πελοποννάσου χιλιάδες τέτορες.

<sup>503</sup> *Ibidem*:

ᾠ ξεῖν’, ἀγγέλλειν Λακεδαιμονίοις ὅτι τῆδε  
κείμεθα, τοῖς κείνων ῥήμασι πειθόμενοι.

<sup>504</sup> *Ibidem*:

Μνήμα τόδε κλεινοῖο Μεγιστία, ὃν ποτε Μῆδοι  
Σπερχεῖον ποταμὸν κτεῖναν ἀμειψάμενοι,  
μάντιος, ὃς τότε Κῆρας ἐπερχομένας σάφα εἰδὼς  
οὐκ ἔτλη Σπάρτης ἡγεμόνα προλιπεῖν.

corrisponde una loro effettiva disfatta ad opera dei Persiani (61, 3). A ciò corrisponde l'invocazione che Pausania rivolge al tempio di Era a Platea e la richiesta di non deludere le loro speranze (61, 3)<sup>505</sup>. A questa invocazione, in effetti, segue per gli Spartani un positivo rivolgimento delle sorti – a cui fa riscontro un esito propizio dei sacrifici (62, 1). Tra i dati degni di nota spicca, poi, la totale disgregazione della compagine dei Persiani a seguito della morte del loro leader Mardonio (63, 2). La sorte di Mardonio, inoltre, è connotata da Erodoto (64, 1) nei termini di una pena – preannunciata da un oracolo – che Mardonio pagava per l'uccisione di Leonida. In tal senso la vittoria di Pausania su di lui viene connotata chiaramente anche secondo i canoni arcaici della vendetta per l'omicidio di un congiunto, una nozione propria dell'etica aristocratica regolata secondo i principi della reciprocità<sup>506</sup>. Proseguendo, tuttavia, spicca il ruolo determinante per l'esito favorevole della battaglia che Erodoto attribuisce agli Ateniesi (70, 2), grazie ai quali le ultime difese dei Persiani sono annientate ed essi si ritrovano ormai in balia dei Greci, i quali sono liberi di farne strage e di saccheggiarne le ricchezze (70, 3-5).

Degno di nota è anche il dato mitico che Erodoto riferisce ricordando, tra gli Ateniesi che maggiormente si distinsero, Sofane di Decelea, allorché i Decelei compirono un'impresa utile per sempre (ἔργον χρήσιμον ἐς τὸν πάντα χρόνον; 73, 1-3)<sup>507</sup>. Quando i Tindaridi invasero l'Attica per riprendersi Elena che si trovava presso Teseo<sup>508</sup>, Deceleo – capostipite eponimo del demo – informa i Tindaridi e li guida ad Aphidna che viene consegnata loro. Per questo motivo, gli abitanti di Decelea a Sparta godono ancora di alcuni privilegi. A proposito, invece, della condotta di Pausania in questa circostanza, da tener presente anche in relazione alle informazioni su di lui che abbiamo esaminato in Tucidide, occorre ricordare alcuni dati ulteriori, che ci permettano di inquadrare adeguatamente questo personaggio anche all'interno del dibattito successivo che – segnatamente dopo la guerra del Peloponneso – caratterizzerà la riflessione dei Greci (in Senofonte, Platone, Aristotele) sul tipo migliore di costituzione che una città debba avere proprio nelle fasi in cui quella libertà e quella autonomia dei Greci che erano state lo stendardo di Sparta e Atene durante il V secolo andavano di fatto via via scivolando nelle mani del vicino Persiano.

---

Ad esse si aggiunge l'elegia di Simonide per Platea (**Sim. ffr. 3-4 G-P = ffr. 10-17 W**), al cui riguardo si veda, e. g. Aloni 1994; Pavese 1995; Clarke 2002.

<sup>505</sup> Questa religiosità dell'agiade Pausania – che si esprime tanto nei sacrifici preparatori quanto in invocazioni come quella all'indirizzo della Era poliade di Platea, una religiosità che ritroveremo circa un secolo dopo nel suo omologo euripontide Agesilao II, e che si pone in netto contrasto con gli atteggiamenti empici di Cleomene che abbiamo visto (uno su tutti, l'incendio del bosco sacro ad Argo) – non solo ha a che vedere con le prerogative sacrali dei diarchi in guerra, ma rientra più ampiamente in tutta una serie di norme religiose che gli eserciti e i combattenti sul campo dovevano osservare (espresso chiaramente dal nesso tra esito dei sacrifici ed esito degli scontri) – e che, nel caso di Sparta, i diarchi (in quanto *archagetai*) si assumevano l'onere di assolvere in vece del loro gruppo di riferimento. Solo in questo modo la guerra poteva essere condotta legittimamente, senza che la componente di violenza in essa implicata travalicasse nell'arbitrio e nella brutalità animalesca, come si evince molto chiaramente da Vernant (1990 [2001], 140-58), quando parla di *Artemide e la guerra* occupandosi de *La figura degli dei II: Artemide*.

<sup>506</sup> Recentemente, si veda a riguardo anche Nafissi 2004<sup>2</sup>, 62-63.

<sup>507</sup> A proposito dei benefici resi alla Grecia da Atene, in particolare quelli determinanti – durante le guerre persiane – affinché i Greci non perdessero la loro libertà, si veda e. g. Hdt. 7, 138-44.

<sup>508</sup> Si ricordi, a questo riguardo, la testimonianza di Plutarco (*Theis.* 31), che riferisce dell'episodio in cui Tindareo affidò Elena ancora bambina a Teseo, temendo che l'ippocoontide Enarsphoro potesse abusare di lei. È altresì attestato dal mito (in particolare, da **Alcm. fr. 210 C = 21 PMG**; Paus. 1, 41, 4-5; Sch. Hom. II. 3, 242) – ed è probabilmente a questa circostanza che Erodoto si riferisce qui – che Elena venne rapita da Teseo proprio mentre era intenta a danzare tra le sue coetanee. Schnapp-Gourbeillon (2002, 143-44) ricorda che, in base ad Euripide (**Heraccl. 307-09**) Eraclidi e Ateniesi erano cugini, seppur per via matrilineare, per il fatto che la madre di Teseo e Alcmena erano rispettivamente la nipote e la figlia di Pelope. A riguardo, si vedano anche le note di commento di Asheri-Corcella, in Asheri-Corcella-Fraschetti 2006, 271-72

I dati su Pausania ai quali mi riferisco sono, in particolare:

- l'accoglimento, da parte di Pausania, della supplica della concubina di Farnadate (76) – al cui riguardo spiccano i ricchi ornamenti di costei, la connotazione di empietà a proposito dei Persiani (τοὺς οὔτε δαυμόνων οὔτε θεῶν ὅπιν ἔχοντας) nonché il riferimento da parte di Pausania ai vincoli di ospitalità che lo legavano al padre di costei Egetoride (siamo decisamente nel contesto culturale delle alleanze di tipo aristocratico)<sup>509</sup>;
- il suo rispetto<sup>510</sup> per il cadavere di Mardonio (78-79) – a differenza dello scempio che quest'ultimo e Serse avevano recato al cadavere di Leonida alle Termopili (in tal senso si ricordi lo scempio che Achille fa del corpo di Ettore: di nuovo, rispetto alla violenza che la guerra come tale implica, emerge la necessità di attenersi a precise norme di comportamento codificate di tipo religioso – sintetizzate dalle parole che Pausania utilizza nel rispondere a Lamponne: ὄσια μὲν ποιέειν, ὄσια δὲ καὶ λέγειν);
- l'ordine tassativo dato da Pausania (80) di non toccare il bottino e il compito dato agli iloti di raccogliere gli oggetti di valore (con il conseguente furto di molti di essi e la successiva vendita agli Egineti);
- il dispregio che Pausania mostra per il fasto del banchetto dei Persiani, che egli si fa imbandire con le suppellettili di Mardonio (82; in palese opposizione con quanto troviamo in Thuc. 1, 130, 1; cfr. *supra*), attraverso il quale egli mostra ai comandanti dei Greci la superiorità delle abitudini frugali dei Greci stessi.

---

<sup>509</sup> Una spiegazione molto chiara dei significati di questo tipo di alleanze – proprio in relazione alla questione della modalità e delle ragioni della guerra nella Grecia antica – ricorre nelle pagine introduttive di Vernant (1968 [1999], 11-38) alla raccolta sui *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, contributo poi pubblicato in Vernant 1974 (2007), 23-49, con il titolo *La guerra delle città*. In esso (segnatamente alle pp. 11-21) Vernant descrive la guerra come una componente pervasiva di moltissimi ambiti della civiltà greca, e che pertanto occorre intendere in un'accezione ben più ampia di quanto si può pensare ad una prima impressione. Innanzitutto, nel contesto pre-politico, in cui non si era ancora formato un sistema giuridico compiuto, la nozione di guerra abbraccia al suo interno – oltre a ciò che anche noi riteniamo tale – tutta una serie di conflittualità che erano connaturate agli stessi rapporti tra gruppi umani diversi e che, nelle forme più sfumate, erano la misura stessa della distinzione tra un gruppo e l'altro. Attraverso l'enunciazione di coppie di opposti – come *ekthros/philos*, Ares/Afrodite, *Pólemos/Philía*, *Neîkos/Philía* – o dell'ambiguità semantica di altri come *xenos* (che ora indica lo straniero, in tal senso l'elemento alieno al proprio gruppo di appartenenza, e ora l'ospite, con il quale si stabilisce un preciso legame relazionale; cfr. e. g. Chantraine DELG, s. v. ξένος) o *othneios* (che indica lo straniero rispetto ai parenti), Vernant fornisce il ritratto di una società che regolava se stessa in ragione di un equilibrio cangiante tra *couples de puissances, opposées mais étroitement unies*, per cui non si dà mai una senza l'altra. In tal senso dobbiamo ritenere complementari e strettamente unite anche le istituzioni della guerra e il matrimonio, in ragione anche del fatto che era prassi comune che un'unione matrimoniale ad un tempo sancisse la fine delle ostilità e costituisse un patto di alleanza tra due gruppi precedentemente in conflitto.

<sup>510</sup> Si veda, a riguardo, anche Nafissi 2004<sup>2</sup>, 63-66, il quale dedica a questi aspetti della vittoria di Platea un'analisi piuttosto attenta, rilevando come il rifiuto di Pausania di infierire sul cadavere di Mardonio è esattamente ciò che marca la differenza culturale tra il greco e il persiano, nonché il fatto che nel pensiero di Pausania il numero di caduti persiani soddisfa ampiamente l'esigenza di questa vendetta. A riguardo Nafissi evoca, riguardo la prassi della vendetta tra i Greci, la tendenza cosiddetta “di ispirazione agonale”, per cui ci si vanta di aver fatto pagare all'offensore una pena ben maggiore dell'offesa che si è subita. Il tema della vendetta, poi (come Nafissi desume dalle osservazioni di Asheri 1998, 65-86), ha connotato anche azioni successive intraprese dai Greci nei confronti dei Persiani – come è il caso della fondazione della lega di Delo quale descritta da Tucidide (Thuc. 1, 96, 1) – ed è lo stesso motivo per cui il comando dell'esercito dopo le Termopili venne assegnato agnato a turno ai parenti del defunto Leonida (Cleombroto, Pausania, Eurianatte). In tal senso, la difesa dell'onore degli Eraclidi si pone in linea con la salvaguardia del mondo greco. Per il sistema arcaico di pensiero aristocratico, risalente ad Omero e di cui Pausania e Leonida sono espressione e che ispira comportamenti di questo genere, si veda anche, piuttosto di recente, Lendon 2000.

Tutto questo sembra mettere in larga misura in discussione l'immagine di Pausania come di un individuo assetato di potere quale era comparso già, e. g. in Hdt. 5, 32<sup>511</sup>, e quale verrà descritto nelle fonti successive (a partire dal ritratto tucidideo preso in esame in uno dei capitoli precedenti, fino a giungere ad Arist. *Pol.* 1306b 22-1307a 5; *infra*)<sup>512</sup>.

### 3.5.4. Aristodemo il trésas.

Quale conclusione ideale per il mio *excursus* sull'etica degli Spartani all'interno delle *Storie* di Erodoto – a margine di questi ultimi due blocchi narrativi (relativi rispettivamente ai fatti delle Termopili e a quelli di Platea, in cui si distinsero, per i temi che ci riguardano, Leonida e il nipote di costui Pausania) – possiamo porre, forse, la vicenda personale dello spartano Aristodemo (**Hdt. 7, 229-31; 9, 71**), la cui condotta e le conseguenze che gliene derivano da parte dei suoi concittadini, potremmo dire, sintetizzano l'etica degli Spartiati della prima metà del V secolo – al di là delle impressioni che della città laconica risultavano all'esterno. Piuttosto che parlare, a proposito di Sparta, di una società politicamente dispotica<sup>513</sup> e socialmente povera e priva di dinamismo (quale è apparsa dal confronto con Atene) – anche in relazione agli eventi per cui Atene, liberata dai tiranni, avrebbe dato libero corso all'iniziativa dei propri cittadini; o in base ad episodi come il ritardo con cui gli Spartani si erano mossi verso Maratona<sup>514</sup>, o verso Salamina<sup>515</sup> – la vicenda di questo Spartiata e l'atteggiamento di Sparta nei suoi confronti descrivono al meglio l'etica tradizionale di

---

<sup>511</sup> Qui si fa riferimento alla presunta richiesta in sposa, da parte di Pausania, della figlia del persiano Megabate – preso dal desiderio di diventare padrone della Grecia (ἔρωτα σχὸν τῆς Ἑλλάδος τύραννος γενέσθαι).

<sup>512</sup> Alla tradizione su Pausania in Erodoto e Tucidide ha dedicato piuttosto di recente un contributo Massimo Nafissi (2004<sup>1</sup>, 147-80). Sostanzialmente Nafissi sostiene che il giudizio opposto dato da Erodoto e da Tucidide su Pausania sia soltanto apparente.

Se in Tucidide il giudizio negativo su Pausania è palese, in Erodoto casi come quello di Hdt. 8, 3 (ove si fa riferimento alla *hybris* di Pausania che compromette il rapporto con gli alleati) e 5, 32 (ove Erodoto riferisce della volontà di Pausania di sposare la figlia di Megabate, per poter divenire il tiranno della Grecia) devono metterci in guardia dal pronunciarsi con altrettanta sicurezza in senso opposto. In tal senso, Nafissi riprende le considerazioni espresse più di trent'anni prima da Ch. Fornara (*Herodotus. An interpretative essay*. Oxford 1971) – secondo cui il ritratto positivo di Pausania in Erodoto, agli occhi dei contemporanei dello storico (i quali conoscevano bene gli sviluppi successivi), avrebbe costituito *a striking example of Herodotus' law of history, of the instability of good fortune*. Proprio sul particolare della mensa persiana che il Pausania erodoteo (9, 82) teneva in dispregio si giocherebbe una parte importante di questo contrasto (rispetto al dato di Thuc. 1, 130, 1 che abbiamo visto).

Il ritratto virtuoso del Pausania erodoteo, pertanto, sarebbe risultato amaramente beffardo (così Nafissi definisce la parole di Pausania in Hdt. 9, 79). Quanto al resoconto tucidideo, essenzialmente Nafissi osserva che i particolari della vicenda di Pausania a Sparta (trascuratezza di Sparta nel controllare Pausania, lentezza nel punire un crimine da tempo palese, doppiezza di Pausania) segnatamente se posti a confronto con i particolari della vicenda parallela di Temistocle ad Atene (segnatamente la rapidità degli Ateniesi nel condannarlo) si colloca entro il quadro culturale della contrapposizione tra la lentezza degli Spartani e la risolutezza degli Ateniesi che abbiamo visto.

D'altra parte, anche Nafissi (pp. 167-ss) ritiene che le prove della colpevolezza di Pausania siano state fabbricate nell'imminenza della morte del diarca, affinché gli Spartani potessero giustificare le misure adottate nei suoi confronti. Allo stesso modo, secondo Nafissi (p. 174), deve leggersi l'ingiunzione dell'oracolo di Delfi relativa alla sepoltura delle spoglie del diarca, per cui effettivamente il cadavere di Pausania potrebbe essere stato gettato nel baratro destinato ai malfattori (in quanto, osserva Nafissi, se l'atteggiamento *hybristico* di Pausania aveva messo in discussione il prestigio di Sparta, le misure severe adottate nei suoi confronti dovevano riabilitarlo), ma alla luce dell'intervento di Delfi la cronaca degli eventi legati agli ultimi giorni di Pausania sarebbe stata ritoccata. Pertanto gli stessi eventi conclusivi del racconto di Platea (e. g. Hdt. 9, 88, in cui si riferisce il supplizio che Pausania stesso riserva ai Tebani medizzanti) preannunciano il destino del diarca. In tal senso, conclude Nafissi, il ritratto positivo di Pausania sarebbe stato il prodotto di una propaganda patriottica spartana, mentre era il ritratto negativo quello che avrebbe prevalso.

<sup>513</sup> Quale, abbiamo visto, la Millender la descriveva non soltanto sulla base della condotta di Cleomene, ma anche di Demarato.

<sup>514</sup> Hdt. 6, 106.

<sup>515</sup> Hdt. 9, 6-11. Ritardo dovuto tanto alla celebrazione delle Giacinzie, quanto al successivo rimandare la decisione di giorno in giorno da parte degli efori.

quella società di opliti/proprietari terrieri che Sparta fu fin dagli albori della sua storia e che tale si sforzò di restare finché le circostanze storiche glielo permisero (quelle stesse circostanze che la costrinsero a scendere in campo nelle guerra del Peloponneso, e che fecero in modo che Sparta, essenzialmente priva di una potenza navale, facesse largo ricorso con Lisandro all'oro persiano, di fatto compromettendo quell'equilibrio sociale ed economico che a lungo ci si era impegnati a conservare).

In quanto Spartiata, dunque, Aristodemo, è soggetto alla medesima etica pubblica che fu già dei primi Spartiati per cui all'esitazione in battaglia, e al rifiuto di mettere a rischio la propria vita (7, 229-30) per salvaguardare il bene della propria città e della propria famiglia, corrisponde il biasimo e la riprovazione (*oneidos kai atimie*)<sup>516</sup> dei concittadini che non si erano tirati indietro<sup>517</sup>. Per questo motivo, Aristodemo è tacciato di viltà (è un *τρέσσης*)<sup>518</sup>, ed è privato per questo dei suoi pieni diritti di cittadino<sup>519</sup>. Dunque, successivamente a Platea (9, 71) egli ritiene di dover dare una particolare prova di coraggio per riscattare se stesso dalla sua precedente dimostrazione di viltà, ed essere così pienamente riadesso nella comunità dei simili (*homoioi*). Nondimeno – come Erodoto tende a precisare – per il fatto stesso che Aristodemo si sarebbe battuto con ardimento piuttosto per riabilitare a propria rispettabilità personale, anziché per contribuire alla causa comune dei Greci (in particolare, Erodoto fa riferimento al fatto che Aristodemo aveva abbandonato il suo posto – *ἐκλείποντα τὴν τάξιν* – nella falange), ha comportato che egli non ricevesse alcun riconoscimento<sup>520</sup>.

---

<sup>516</sup> Si veda, cursoriamente, Finley (1968 [1999], 205)

<sup>517</sup> In perfetta coerenza con quanto già affermava Tyrt. 7 G-P.

<sup>518</sup> Per cui si veda **Tyrt. 8, 14 G-P** (*τρέσσάντων δ' ἀνδρῶν πᾶς ἀπόλωλ' ἀρετή*).

<sup>519</sup> La *atimia* è esattamente questo: la revoca da parte di una comunità di riferimento della *timé* di un individuo che sancisce l'appartenenza di quello stesso individuo alla comunità medesima. Le misure pratiche attraverso le quali gli Spartiati sanciscono l'*atimia* di Aristodemo (il divieto di condividere con lui il fuoco o di rivolgergli la parola) hanno un forte valore simbolico, se si pensa ad esempio al focolare come centro della vita associata degli uomini che trova il proprio esempio innanzitutto nella famiglia. Si veda e. g. Ducat (2005, 214). In particolare Marcello Lupi (2000, 59-60) identifica di fatto l'*atimia* a cui è soggetto Aristodemo come un *declassamento all'interno del sistema delle classi d'età*, per cui i vili *tornavano ad essere, per un limitato periodo di tempo, dei cittadini di minore diritto*.

<sup>520</sup> Si veda anche Clarke (2004, 75-77), il quale – accanto alla “*ate*” con cui gli Spartani si sacrificano alle Termopili – nota come Aristodemo, nell'abbandonare il proprio posto nella falange per riscuotere la gloria personale, sia descritto da Erodoto come *lyssonta* (9, 71, 3), in preda a *Lyssa* (la ferocia rabbiosa, la stessa che si impadronisce di Eracle). Molto efficacemente, Loraux (1977, 108) già sottolineava che l'etica dell'oplita gli imponeva di *accettare* la possibilità di morire per la patria, ma non di *ricercare* la morte a tutti i costi. Al caso di Aristodemo ha dedicato un contributo in anni recenti Jean Ducat (2005, 205-16), il quale nota innanzitutto come – rispetto ai dati tradizionali che Erodoto riporta a cagione della condanna di Aristodemo (il comportamento di segno opposto da parte di Eurito – Hdt. 7, 229, per cui Erodoto qui presenterebbe gli Spartani in modo non eccezionale rispetto agli altri Greci per quanto riguarda il loro senso del valore e dell'onore; la scelta del suicidio da parte di Pantite che, come Aristodemo, era stato colpito dalla *atimia* – Hdt. 7, 232: si veda a riguardo Tyrt. 8, 15-16 G-P = 11, 15-16 W e Xen. *Lak. Pol.* 9, 1 e 6; la stessa circostanza per cui Aristodemo, a causa della sua infermità, viene inviato nelle retrovie e separato dai suoi compagni, i quali sicuramente lo avrebbero esortato all'azione se fosse rimasto con loro, ed Aristodemo non avrebbe ceduto) – uno dei motivi (se non quello determinante) per cui Aristodemo viene condannato è il fatto che alle Termopili uno dei diarchi era caduto, come se Aristodemo con la sua condotta avesse lasciato che il re fosse ucciso. Vi è poi da considerare il forte valore simbolico (quando non effettivo per la soluzione della guerra) della battaglia delle Termopili per l'immagine di Sparta, per cui il sacrificio dei Trecento è stato irrimediabilmente intaccato dalla viltà di un singolo. Quanto al ruolo di Aristodemo nella battaglia di Platea, Ducat nota che la sua stessa partecipazione ad essa implicherebbe che egli era stato in qualche modo reintegrato nei suoi diritti di cittadino. Nondimeno, non lo si poteva premiare per il suo valore a Platea, in quanto questo avrebbe significato riconoscere un duplice errore nel caso delle Termopili: quello di aver selezionato Aristodemo tra i Trecento e quello di averlo condannato per la propria viltà.

Se è vero, dunque, che l'introduzione della tattica oplitica rappresenta sul piano storico – soprattutto a Sparta – l'estensione di quei valori che definiremmo “eroici” legati all'attività militare, che erano prerogativa dei comandanti e dei *laòi* nelle epoche precedenti, il caso di Aristodemo (tanto della sua viltà alle Termopili, quanto del suo ardore a Platea) è, dunque, emblematico in quanto costituisce una duplice violazione dei comportamenti ai quali l'oplita in quanto tale era tenuto. Se risulta chiaro il motivo per cui Aristodemo per la condotta alle Termopili riceve il biasimo e la sospensione dai diritti politici da parte degli Spartiati, il motivo per cui – al contrario – non riceve alcun riconoscimento per il proprio comportamento coraggioso a Platea è chiaramente comprensibile se consideriamo<sup>521</sup> la differenza sostanziale che distingue da un lato lo slancio del singolo nelle azioni di guerra (su cui si concentra l'attenzione dell'epica), dovuto ad uno stato di esaltazione che Detienne definisce *folie furieuse* – che può degenerare anche nella *hybris*, aggiungo io (si veda – in aggiunta a questo di Aristodemo a Platea – il caso stesso di Agamennone, incipitario del racconto iliadico) – e dall'altro l'azione collettiva di un gruppo di uomini sottoposti alla medesima disciplina (il caso di Sparta), riprendendo a tal proposito le considerazioni di Vernant (1962 [1984], 52-53) sulla *sophrosyne* quale nuovo valore alla base dell'attività guerriera<sup>522</sup>, in virtù della quale l'eccellenza del singolo (che nella società dell'epos si esprimeva nell'*aristeía*)<sup>523</sup> non può manifestarsi che *nel quadro imposto dalla manovra d'insieme*.

---

<sup>521</sup> Come fa Detienne (1968 [1999], 161)

<sup>522</sup> Si tratta di quella stessa *sōphrosynē* evocata dal re Archidamo (1, 84, 2; cfr. *infra*) che d'altra parte – nel confronto tra Sparta e Atene posto in Tucidide nelle condizioni storiche preliminari alla guerra del Peloponneso – sarà spesso sinonimo di inattività da parte di Sparta rispetto alla *polypragmosyne* di Atene (si veda, in proposito e. g. Ehrenberg 1947, 52; *infra*). In effetti, Noreen Humble (2002, 86-87) nota come la *sōphrosyne* che i Corinzi attribuivano agli Spartani (Thuc. 1, 68-69; *infra*) si accompagnasse alla loro ignoranza (*amathia*) delle faccende esterne al Peloponneso, il che – in altre parole – si traduce esattamente nell'esitazione degli Spartani in contrasto con l'intraprendenza degli Ateniesi. Questo è tanto più indicativo se prendiamo atto, come fa Humble, del fatto che, in Thuc. 3, 82 (caso di Corcira), Tucidide evoca la *sōphrosynē* quale un valore aristocratico (proprio anche della Atene arcaica) nel contesto della discussione sulle *staseis*, notando in particolare come, nel sovvertimento dei valori sociali che si accompagna alla *stasis*, la moderazione (*to sophron*) era considerata un paravento della codardia (*tou anandrou*), e come ai tempi di Tucidide questo valore genuinamente aristocratico (abbiamo, in effetti, accennato che viene evocato da Archidamo) viene usurpato dalla fazione oligarchica ateniese (e. g. da Crizia; DK 88 B 6, 19-22). Si veda anche Demont (1990 [2009], 207). Nel caso della *stasis* a Corcira, questo sovvertimento dei valori sociali implica anche, come notava Riccardo Di Donato (*Lo storico e l'altro. I Dori nelle Storie di Tucidide*. Pisa a. a. 2006-2007), il prevalere di nuove aggregazioni sociali (di natura eterica, di *compagnonnage*) rispetto a quelle precedenti basate sul criterio della consanguineità (*ξυγγένεια*), legame arcaico di natura familiare (aristocratica: basti pensare al legame matrimoniale come antico vincolo di alleanza politica e territoriale; si veda e. g. Gernet 1954 [1968]) – per cui accade che l'antico vincolo di parentela viene a contrapporsi alla novità del politico (in modo parallelo a come gli antichi criteri economici che si esprimevano, e. g. nello scambio di doni lasciano il posto – segnatamente nel caso di Atene – alla nuova economia monetaria; cfr. *infra* Thuc. 2, 40 con Di Donato 1990, 67-68). Questo medesimo venir meno dell'antico criterio di consanguineità – che a livello di comunità prese nel loro insieme si esprime, ad esempio, nel rapporto tra madrepatria e colonie – comporta anche che le ragioni basate sull'affinità etnica tra queste stesse comunità abbiano peso minore rispetto a motivazioni che diremmo di *Realpolitik*.

<sup>523</sup> Se per un attimo richiamiamo alla memoria, ad esempio, l'episodio iliadico dell'incontro sul campo tra Glauco e Diomede (*Il. 6, 119-236*) con il conseguente scambio delle armature – una di bronzo e una d'oro – il significato culturale della falange oplitica, almeno in tal senso, non può che apparirci rivoluzionario. La dimensione individuale che si esprime nell'*aristeía* – cui corrisponde, a livello di simbologia degli oggetti di pregio, segnatamente le armature, quella che Gernet (1948 [1983], 75-113) definiva la *nozione mitica del valore* – dobbiamo ritenere che sia totalmente superata, allorché vediamo che all'interno della falange il singolo soldato – disposto, appunto, *ἐν τάξει* assieme agli altri – affida una parte importante della propria incolumità alla protezione del proprio vicino. Per quanto possano esistere, all'interno della falange, dei punti che comportano maggior rischio – quelli occupati dai diarchi o la prima fila ricordata da Tirteo – è innegabile che ormai lo sforzo collettivo ha prevalso assolutamente sul valore individuale.

### **3.6. La diarchia spartana e il carattere dell'ordinamento di Sparta. Un'analisi in diacronia.**

Generalmente, nei manuali di storia greca, nel descrivere le fasi che portano le *poleis* della prima età arcaica alla stabilità degli ordinamenti che le caratterizzeranno nelle fasi successive, troviamo quasi sempre un capitolo in cui ai *tiranni* viene affiancata l'alternativa dei *legislatori*. Questa alternativa, nelle forme che vedremo, è quella che fundamentalmente distingue in principio Sparta da Atene. Se, tuttavia, la nozione di legislatore è per noi positivamente familiare, è su quella di *tiranno* (e della presunta – o anche apparente – “filotirannicità” di Sparta in queste testimonianze<sup>524</sup>) che dobbiamo soffermarci un attimo a riflettere. Molto opportunamente, Domenico Musti (1989 [2006], 161-65), mette in campo l'interazione di tre distinti elementi nella nascita delle tirannidi attestata storicamente in Grecia: la stessa tirannide, l'aristocrazia, la struttura oplitica, ove il tiranno è un aristocratico che entra in conflitto con i suoi omologhi di gruppo sociale e l'oplitismo è la forza militare su cui poggia il potere di gran parte delle aristocrazie arcaiche. Il caso di Sparta, in tal senso, è emblematico – in quanto il suo conservativismo ci permette di cogliere in essa una delle espressioni più integre del nesso tra aristocrazia e oplitismo.

Per avere contezza delle circostanze storiche in cui si sono verificati la nascita e lo sviluppo dell'oplitismo a Sparta, nonché il suo ruolo determinante ai fini dello sviluppo di Sparta stessa quale realtà politica compiuta, potrebbero bastare le elegie di Tirteo sugli Spartiati impegnati nella II Guerra Messenica. Quanto al nesso che lega questi opliti ad una figura aristocratica di riferimento, certamente è ai diarchi e ai *gerontes* (accomunati nella *Rhetra* “licurghea”, Plut. *Lyc.* 6 – in relazione al processo, certamente in funzione *sinecistica*, per cui bisognava istituire i santuari di Zeus Sillanio e Atena Sillania, nonché organizzare le *obai* e le *phylai*) che bisogna pensare, ma questo non basta per capire a fondo il nesso di cui parla Musti<sup>525</sup>. Occorre, piuttosto, interrogarci sull'origine della diarchia a Sparta.

#### **3.6.1. Cenni sull'origine e la natura della diarchia.**

Personalmente, ritengo piuttosto fondata l'ipotesi avanzata ormai molti decenni or sono da A. Momigliano (1932 [1992], 183-90) – e rimasta alquanto isolata nella tradizione degli studi<sup>526</sup> – secondo cui il passaggio dalla monarchia alla diarchia non sia stato un atto rivoluzionario di tipo oligarchico, ma che anzi sia necessario ritenere che *questa sia trasformazione di quella, nel senso che a una famiglia regnante se ne sia venuta ad aggiungere un'altra per un moto che tendeva a limitare il potere dell'unico re ... un moto che vide nella stessa regalità il mezzo per limitare la*

---

<sup>524</sup> In realtà, come abbiamo visto dai casi della disputa tra Clistene e Isagora (Hdt. 5, 70-75; 78; nella quale Sparta si colloca dalla parte di quest'ultimo) e, segnatamente, dal tentativo degli Spartani di riportare ad Atene il pisistratide Ippia (Hdt. 5, 90-92), il motivo della “filotirannicità” di Sparta (e di un'immagine tale che Sparta poteva dare di sé) è piuttosto utilizzato in modo *strumentale* da particolari personaggi (e. g. Socle di Corinto) – proprio in ragione della fama che Sparta, al contrario, aveva quale nemica dei tiranni – allo scopo preciso di guadagnare l'appoggio della città laconica alla propria causa.

<sup>525</sup> Ciò che innanzitutto è necessario, a mio avviso, è cercare di datare la *Rhetra* con approssimazione accettabile e poi considerare, d'altra parte, la possibilità che essa non faccia altro che dare sanzione legale ad una situazione di fatto già esistente. Semmai la *Rhetra* sancisce il compiersi del *sinecismo* tra queste unità minori – se pensiamo ad esempio alla fondazione dei due santuari di Zeus e Atena Syllanî. In effetti, nella misura in cui verosimilmente possiamo collocare la *Rhetra* (a prescindere dalla datazione o dalla stessa storicità, del suo mitico ideatore Licurgo) all'incirca nel periodo successivo alla I Guerra Messenica, possiamo chiederci anche se il *sinecismo* delle singole *obai* di Sparta non sia stato favorito effettivamente dall'acquisizione di un'identità collettiva cosciente, in seguito all'unione della popolazione delle singole *obai* per far fronte alla causa comune della guerra.

<sup>526</sup> Una positiva eccezione è rappresentata da Oliver (1960 [1979], 4-ss).

regalità<sup>527</sup>. Momigliano individua il punto di partenza del processo che portò ad affiancarsi le due famiglie degli Agiadi e degli Euripontidi nella distribuzione della popolazione – in un momento molto arcaico – in due insediamenti, uno sul colle di Therapne ed uno nella piana laconica. Secondo Momigliano, i Dori si sarebbero insediati prima a Therapne, che pertanto fu anche la sede del monarca; quindi, una parte della popolazione sarebbe scesa in pianura per ragioni di ordine pratico legate allo sfruttamento e al controllo del territorio. La stessa necessità di dover provvedere da soli a difendersi deve aver comportato l'emergere all'interno della città bassa di famiglie più potenti che se ne assumevano il coordinamento. È dunque in ambito militare che la diarchia deve essere comparsa per la prima volta, allorché al fianco del monarca di Therapne si pose al comando delle truppe anche il capo militare della città bassa<sup>528</sup>. In seguito – in ragione di una maggiore unità della cittadinanza, in concomitanza con l'espansione della futura Sparta – l'acropoli fu abbandonata e anche il re di Therapne scese in basso, quando ormai a lui si affiancava l'altro re con pari diritti. Si spiega così anche la posizione sul territorio delle tombe delle rispettive famiglie – gli Agiadi verso l'acropoli e gli Euripontidi nella piana (un'ulteriore conferma della maggiore antichità dei primi rispetto ai secondi)<sup>529</sup>.

Se l'origine della diarchia, dunque, è connessa ad una iniziale scissione del gruppo umano dorico che si insedia a Sparta, legata a questioni pratiche di difesa e sfruttamento del territorio circostante a fini agricoli, il dato innegabile per Sparta – come già abbiamo visto e come presto comprenderemo meglio nel trattare il dato dei *klâroi* (da assegnare ad una massa sempre più ampia di cittadini, via via che il dominio di Sparta si ampliava) – è che l'uguaglianza dei cittadini si fonda su una inscindibile connessione tra contributo individuale alle operazioni belliche, diritto alla spartizione delle risorse conquistate (innanzitutto della terra, che la prima spartizione operata dagli Eraclidi provvedeva del precedente mitico<sup>530</sup>, e di cui le due guerre messeniche hanno notevolmente

---

<sup>527</sup> Essa è parte di quella costituzione che Andrewes, alcuni decenni più tardi (1956, 66-77), definirà *The Spartan Alternative to Tyranny*. In questi termini – partendo dalla ricostruzione di Momigliano 1932 (1992) – si pronuncia anche Oliver (1960 [1979], 8-ss., segnatamente pp. 12-13), il quale descrive il consolidamento della diarchia come uno degli elementi basilari del *kosmos* di Sparta. Si veda anche Arist. *Pol.* 1313 a 25-ss. Il ricordo che la tradizione ha della maggiore antichità degli Agiadi – **Hdt. 6, 51** – è molto significativo a questo riguardo. Resta da appurare che cosa questo indichi sul piano storico. Nonostante la testimonianza di Erodoto riportata anche da Oliva, Momigliano non ritiene che gli Egidi abbiano avuto un ruolo di primo piano nel costituirsi del potere regale a Sparta nella forma della diarchia. Anche la notizia in **Paus. 4, 7, 8**, di un Egide al comando di una parte dell'esercito spartano durante la I guerra messenica, sembra confermarlo, in quanto non vi è alcuna menzione che egli fosse un re. Allo stesso modo, il fatto che nella tradizione Theras – come abbiamo visto, fratello di Argia e facente capo agli Egidi – ha semplicemente il ruolo di reggente dei due gemelli destinati ad essere diarchi svela piuttosto che questo lignaggio avanzava pretese di regalità, anziché essere la prova che gli Egidi avessero effettivamente detenuto il potere regale. Né una conferma dello *status* regale degli Egidi sembra fornita da due epigrammi sepolcrali a Thera, luogo di colonizzazione degli Egidi, in cui si ricorda come re un tale Admeto, sacerdote di Apollo Carneio, il quale dice di essere dei re spartani in quanto Ebalide (si veda sopra).

<sup>528</sup> In questa prospettiva si spiega bene anche la pretesa degli Egidi – dei quali alcuni avevano ricoperto funzioni militari – di aspirare alla regalità, come gli ostacoli che le famiglie dei diarchi avranno opposto a questa pretesa. Si veda anche Detienne (1968 [1999], 184-85).

<sup>529</sup> Con questa ricostruzione di Momigliano è in palese e diretto disaccordo Pareti 1932 (1958), 93-95.

<sup>530</sup> A questo proposito la Schnapp-Gourbeillon (2002, 179) sottolinea il ruolo fondamentale della terra nel mito. *Les Doriens de la Laconie, sans chef aristocratique propre, sans tradition prestigieuse à faire valoir pour eux-mêmes, doivent toutefois justifier absolument leur droit sur une terre, qui peut bien leur avoir été concédée dans le cadre de campagnes guerrières, sans pour cela en faire des possesseurs légitimes aux yeux du reste de la Grèce. Leur unique possibilité de valorisation en tant que groupe est donc celui de la gloire des armes, de la conquête du territoire. L'exagération de cette attitude par rapport à l'autochtonie revendiquée par la plupart des autres peuples grecs provient moins de la réalité historique d'une conquête qui reste pour le moins obscure que de la nécessité d'affirmer une différence qui est pour eux la seule forme d'identité possible.*

accresciuto la disponibilità), diritti civili stabiliti in base ad una percentuale su profitti che il cittadino traeva dalle terre assegnategli e che era tenuto a versare all'amministrazione civica. In questi dati di civiltà di Sparta, ecco che abbiamo il riscontro concreto anche con l'elemento che Musti (1989 [2006], 161-65) enunciava a proposito della natura della tirannide, desumendolo da Arist. *Pol.* 1305 a 7-ss, secondo cui i tiranni di epoca arcaica erano generali che assumevano incarichi politici e che, sostanzialmente, la base socio-economica della tirannide era da ricercarsi *in una popolazione contadina che si lascia rappresentare da un capo.*

### **3.6.2. L'evoluzione dell'istituto della diarchia attraverso alcuni casi particolari.**

Poste queste premesse riguardanti l'origine e la natura della diarchia – da considerare congiuntamente alle testimonianze che ci descrivono la particolare prassi funeraria riservata ai diarchi – mi sembra opportuno procedere prendendo in esame il caso di alcuni diarchi spartani particolari, di cui le fonti storiografiche ci forniscono una quantità di notizie sufficientemente articolata – allo scopo di ricavare da essi, in concreto, sia un'immagine individuale dei singoli dinasti sia, sulla base di questi medesimi casi concreti, alcune notizie che possano risultare utili a capire come effettivamente era percepito e funzionava l'istituto della diarchia spartana.

#### 3.6.2.1. Cleomene I.

A proposito delle circostanze della nascita di Cleomene – la figura centrale di questa serie di capitoli che Erodoto dedica a Sparta – e della disputa che da esse scaturisce con Dorieo per la successione al trono (**Hdt. 5, 39-43, 48**), possiamo ricavare:

- il fatto che Cleomene aveva avuto accesso alla dignità regale non per valore personale ma per linea ereditaria (οὐ κατ' ἀνδραγαθήν σखών ἀλλὰ κατὰ γένος, 39, 1)<sup>531</sup>. Più precisamente (42, 1), viene menzionata (seppur come una semplice voce) una non piena sanità mentale di Cleomene, in contrasto con il primato raggiunto da Dorieo tra tutti i suoi coetanei<sup>532</sup>;
- la *porfirogenesi*, dunque, come criterio per la successione, per cui – come specifica Carlier (1984, 240-48) – il trono spetta di diritto *al discendente più prossimo del più recente*

---

<sup>531</sup> I tratti di alterità legati alla successione al trono per via ereditaria sono evocati anche da Millender (2002, 13), la quale a riguardo cita l'osservazione di Moses Finley (1968 [1999], 201) per cui un simile criterio ereditario sarebbe proprio più dei tiranni o delle monarchie orientali, anziché della polis greca. In questa nota di Erodoto sembrano essere già in nuce le istanze di libero accesso alla regalità manifestate – circa trent'anni più tardi del momento in cui Erodoto scrive – dal navarca Lisandro, il vincitore di Egospotami, del cui libello in proposito si è già fatta menzione (in effetti, Finley, nel passaggio citato, pone in diretta relazione i limiti del criterio dell'ereditarietà rispetto alle nuove istanze rappresentate da figure come Lisandro). Quanto all'eccellenza fisica e mentale che caratterizzava Dorieo rispetto al fratellastro Cleomene, va detto che l'educazione a cui erano sottoposti gli Spartiati fino al raggiungimento dell'età adulta mirava esattamente a quella prestanza fisica quanto mentale di cui è espressione il connubio di arte militare e musica (si ricordi e. g. **Terp. fr. 5 Gostoli [PMG, p. 363 adn. Page]**, *supra*) – seppure l'immagine che filtrava all'esterno di Sparta fosse di un'educazione mirata esclusivamente alla preparazione alla guerra (cfr. e. g. Plat. *Leg.* 625c-638b, *infra*). Potremmo dire che è proprio in virtù di questo connubio che nei cittadini spartani si radicano quelle caratteristiche che nei secoli successivi saranno distintive di Sparta, vale a dire la *andreia* e la *homonoia*. A riguardo, si veda Daverio-Rocchi 2013. Che la musica e la poesia a Sparta costituissero sempre un elemento essenziale e complementare alla pratica delle armi è confermato dalla sopravvivenza anche in età successive a quella dei maggiori poeti di Sparta delle feste in cui in età arcaica questi componimenti venivano eseguiti, come le Giacinzie (cfr. e. g. Hdt. 9, 72; Xen. *Hell.* 4, 5) o le Carnee (Hdt. 7, 206; Thuc. 5, 75). La scarsa conoscenza delle caratteristiche di queste feste da parte degli osservatori esterni di Sparta – e la stessa riservatezza degli Spartani in proposito – può considerarsi la causa per cui non si hanno notizie su Tirteo prima del IV secolo.

<sup>532</sup> In questo dato sono implicite le questioni di *eugenetica* di cui si è occupato, tra gli altri, Lupi 2000, capp. 4 (*Generazioni*) e 5 (*Reinterpretare l'infanticidio: a proposito di Plutarco, Vita di Licurgo 16. 1-2*).

*detentore del potere più regale*<sup>533</sup>. Accanto alla primogenitura di Cleomene I – benché nato dalla seconda moglie di Anassandrida – viene avanzato anche il dubbio della legittimità del nascituro Dorieo (41, 2)<sup>534</sup>;

- la volontà e la cura, da parte degli efori, che entrambi i casati Agiade ed Euripontide continuino a regnare e che nessuna delle due stirpi si estingua (39, 2; cfr. Plat. *Alc. I.* 119 b5-8) – probabilmente al fine di evitare l’accentramento esclusivo del potere nelle mani di una sola dinastia, e scongiurare una monarchia che potesse rischiare di sfociare in una tirannide – secondo quanto appena visto;
- l’invito degli efori ad Anassandrida affinché ripudi la sposa infeconda e ne prenda un’altra (*ibidem*), cosa gradita agli Spartiati – seguito, tuttavia, dal netto rifiuto da parte del diarca – il che apre uno spiraglio sulle consuetudini matrimoniali affermatesi a Sparta (di cui si occuperanno estesamente e. g. Senofonte, Platone, Plutarco, Aristotele – con particolare riferimento alle questioni principali dell’eugenetica e del controllo del numero dei cittadini in rapporto al numero dei *klaroi* disponibili)<sup>535</sup>;
- l’azione congiunta di efori e *gerousia* nell’indirizzare le scelte dei diarchi (οἱ ἔφοροι καὶ οἱ γέροντες, 40, 1), e la possibilità, da parte degli Spartiati, di adottare delle misure nei loro confronti (μή τι ἄλλοῖον περὶ σέο Σπαρτιῆται βουλευσῶνται);
- il tratto della *bigamia* – con particolare riferimento all’essere membro di due diversi nuclei familiari (γυναῖκας ἔχων δύο διζὰς ἰστίας οἴκει, 40, 2; ritorna l’elemento del focolare) – come assolutamente alieno alla cultura della società spartana (e, più in generale, greca)<sup>536</sup>;

<sup>533</sup> A riguardo si veda, più di recente, Lupi 2000, 151-55. Si veda anche **Hdt. 7, 3**: ἦν οἱ μὲν προγεγονότες ἕως πρὶν ἢ τὸν πατέρα σφέων βασιλεύσαι, ὁ δὲ βασιλεύοντι ὀψίγονος ἐπιγένηται, τοῦ ἐπιγενομένου τὴν ἔκδεξιν τῆς βασιλείης γίνεσθαι. Lévy (2003 [2006], 124), cita a riguardo proprio il caso della preferenza accordata a Cleomene a svantaggio di Dorieo. Carlier (1984, 242) ci dice che il criterio di successione per *porfirogenesi* sembra essere stato scrupolosamente osservato fino al III secolo, anche se in casi particolari ci si sia potuti regolare più liberamente, come nel caso di assenza di eredi maschi. C’è chi ha pensato che in assenza di figli ereditasse il trono l’agnato più prossimo.

<sup>534</sup> Nel dato della disputa tra le due mogli di Anassandrida – assimilabile ai casi di Sara e Hagar (Gen. 16, 1-6) o Rachele e Leah (Gen. 30, 1-24) – la Millender (2002, 14-16) intravede un tratto tipicamente orientale, al pari degli elementi di folklore di cui Erodoto circonda le stesse circostanze della nascita di Demarato (6, 61-69), come il prodigio occorso alla madre o la possibilità che suo padre fosse un eroe del passato. Si tratterebbe di elementi che connoterebbero tutti la diarchia in termini di governo assoluto.

<sup>535</sup> A riguardo, si veda in particolare Lupi 2000, cap. 6.

<sup>536</sup> Nel fatto che ad Anassandrida fosse permesso avere due mogli – da cui scaturirà la disputa tra Cleomene e Dorieo – al fine di assicurare una prosecuzione alla dinastia Millender (2002, 13) vede un altro tratto per cui la diarchia di Sparta si caratterizzerebbe come un regime dispotico. Stephen Hodkinson (1989, 90-95) – analizzando la prassi matrimoniale di Sparta in modo funzionale a determinare la natura della proprietà e dell’ereditarietà fondiaria – osserva essenzialmente una tendenza all’omogamia (matrimonio tra individui di pari condizione economica) e all’ipergamia (matrimonio con un individuo di condizione economica superiore – il caso di una fanciulla di famiglia benestante che sposa un membro di uno dei due casati reali: e. g. il matrimonio tra Leotychida II ed Euridame, Hdt. 6, 71). È nell’ottica della ipergamia che, secondo Hodkinson va spiegata la possibilità che Anassandrida II potesse prendere una moglie ulteriore – considerando che il legame con un individuo di stirpe regale era particolarmente ambito dalle famiglie di Sparta. Lo stesso potrebbe dirsi, secondo Hodkinson, per il caso di Percalo promessa a Leotychida II. Un aspetto speculare di questa prassi matrimoniale, poi, è la pratica della endogamia all’interno di casati particolarmente prestigiosi (al fine di mantenere la proprietà fondiaria all’interno del proprio gruppo) – come gli stessi due casati regali (si pensi al matrimonio della figlia di Cleomene I, Gorgo, con il proprio zio – in quanto fratellastro del padre – Leonida). Per cogliere la natura di tutta la questione, ad ogni modo, e collocare la prassi matrimoniale di Sparta entro la cornice culturale che, a mio avviso, le è propria (evitando di limitarsi, come talvolta mi sembra che Hodkinson faccia, ad una analisi descrittiva, seppur minuziosa, delle forme di società), si rimanda allo studio fondamentale di Louis Gernet sui *Mariages de Tyrans* (Gernet 1954 [1968], 344-60).

- la partenza di Dorieo per andare a fondare una colonia come reazione ad una instabilità di carattere politico<sup>537</sup> – a cui si legano da un lato la peregrinazione infruttuosa da parte di costui in Libia, per non aver consultato preventivamente a riguardo l’oracolo delfico e, d’altronde, la successiva spedizione verso la Sicilia in base al vaticinio di Laso di Ermione, confermato dalla Pizia (43). Il carattere politico della scelta di Dorieo è confermato anche dal culto eroico che gli viene tributato (45, 1), a dispetto dell’interdizione al trono avuta in patria. Di qualcosa di questo genere si dovrà tener conto anche ora che ci occupiamo del contrasto tra Cleomene e Demarato;
- il fatto che, se fosse rimasto a Sparta, Dorieo sarebbe presto diventato re, per la morte di Cleomene dopo pochi anni di regno. La relazione della non perfetta integrità di Cleomene con la brevità del suo regno affermata da Erodoto<sup>538</sup> è qualcosa che, a mio avviso, deve essere considerato segnatamente in relazione alle implicazioni politiche dello *status* di *archagetai* (“fondatori; capostipiti”, potremmo dire)<sup>539</sup> detenuto dai diarchi (a cui si legano anche i cosiddetti *gereai* ad essi riservati):
  - uno *status* la cui natura è di tipo religioso, e la cui ragion d’essere risiede tanto nella discendenza dei diarchi in carica da Euristene e Procle (gli *archagetai* veri e propri) quanto nel culto eroico dei Dioscuri Tindaridi a cui i diarchi erano associati (si ricordi 5, 75, 2)<sup>540</sup> – prototipi delle qualità virili a cui tutti gli Spartiati aspiravano<sup>541</sup>, e che segnatamente i diarchi dovevano, in qualche modo, incarnare<sup>542</sup>.

Passando al primo gruppo di capitoli (**Hdt. 6, 51-60**) che introducono al contrasto tra Cleomene e Demarato, incontriamo quello che di certo è il nucleo di informazioni più importante sulla civiltà di Sparta presente in Erodoto. In esso distinguiamo:

- le “calunnie” rivolte da Demarato a Cleomene, che Erodoto mette in relazione con il prestigio lievemente inferiore della dinastia Euripontide (a cui apparteneva Demarato),

---

<sup>537</sup> Questo particolare trova il precedente più significativo nel caso dei *Partheniai* che fondarono Taranto, l’unica colonia di Sparta (a riguardo, si veda recentemente Mele 2007, 125-31). Secondo Cartledge (1979 [2002], 106-07), se vi sono stati dei vantaggi dopo la II Guerra Messenica, ve ne sono stati solo per alcuni. La stessa durata della guerra avrebbe contribuito ad esacerbare le tensioni sociali. Se la terra era, dunque, uno dei maggiori motivi della loro lagnanza, essa era verosimilmente solo un aspetto – seppur cruciale – di un malcontento politico più ampio. Questa era già l’opinione di Ehrenberg (1967, 35-36) sulla vicenda, allorché sostiene che la fame di terra era sì un segno dei tempi, abbastanza naturale se si pensa all’aumento di popolazione e all’emergere di contadini ovunque, ma che tutto sommato a Sparta, che da poco si era impadronita dei territori della Messenia, questa non doveva essere la causa principale della migrazione dei *Partheniai*, e ammette che il loro malcontento poteva invece derivare da lagnanze sociali e politiche, in cui essi diedero prova di forza. Sulla possibilità che i *Partheniai* non fossero per nascita degli Spartiati puri, si veda Ogden 1996, 217-71.

<sup>538</sup> Scarsa integrità di Cleomene che, conseguentemente, avrebbe comportato anche l’accesso dell’eccellente Dorieo al trono. Per la questione si veda anche Lupi (2000, 166-69). In realtà, il regno di Cleomene non fu affatto particolarmente più breve di quello degli altri diarchi. Millender (2002, 20) motiva questa affermazione di Erodoto (che altera la cronologia del regno di Cleomene) secondo i canoni dell’etica per cui per cui un tiranno empio inevitabilmente viene punito con una morte prematura.

<sup>539</sup> Questo è il sostantivo con cui i diarchi sono nominati nella *Rhetra* – Plut. *Lyc.* 6 – in associazione ai *gerontes*. Per le varie interpretazioni che del termine sono state date – e per le sue implicazioni – si vedano, e. g., Pugliese Carratelli 1962 (1976), 153; Malkin 1994, 110-11; Lévy (2003 [2006], 21-22).

<sup>540</sup> Questo ruolo carismatico di garanti della protezione divina su Sparta è riconosciuto anche da Ellen Millender (2002, 12), la quale, tuttavia, ne fa un ulteriore motivo per ritenere la diarchia spartana di natura affine a quella dei dinasti orientali.

<sup>541</sup> Allo stesso modo in cui le fanciulle aspiravano a raggiungere le qualità di Elena, sorella dei Dioscuri.

<sup>542</sup> In tal senso, Cartledge (1987, 24), parla di *status* “carismatico” dei diarchi – la stessa ragione per cui essi erano esentati dall’*agoge*.

rispetto alla dinastia Agiade, in ragione del fatto che dei due gemelli capostipiti Euristene (Agiade) e Procle (Euripontide), Euristene era nato per primo (51);

- i dettagli per cui fu accertata la primogenitura di Euristene (52), sui quali sorvoliamo – ricordando esclusivamente la discendenza dei diarchi da Eracle, in quanto figli di Aristodemo, pronipote di Illo;
- il dato per cui la discordia che caratterizzò fin dall’inizio il rapporto tra i due fratelli (riportato da Erodoto come una voce), sia persistita tra i due casati anche tra i rispettivi discendenti (52, 8);
- il carattere epicorico spartano delle informazioni finora riportate (Ταῦτα μὲν Λακεδαιμόνιοι λέγουσι μούνοι Ἑλλήνων, 53, 1; cui si lega anche il disaccordo dei Lacedemoni da tutti i poeti riguardo alla figura di Aristodemo, 52, 1) rispetto, invece, alla genealogia diffusa tra gli altri Greci, che individuano il capostipite dei “re dei Dori” in Perseo e che, pertanto, ritengono i Dori Greci a tutti gli effetti;
- la presenza di una concorrenza – nelle varie tradizioni di cui Erodoto ci riferisce – tra quattro diverse genealogie: una genealogia lacedemone (Eraclide), una condivisa dagli altri Greci (Perseide), una che rimanda all’Egitto (attraverso Danae e la linea genealogica di Acrisio) una persiana (secondo cui Perseo era in origine assiro e poi divenne greco)<sup>543</sup>;
- la notizia (56-57) delle prerogative (γέρεα)<sup>544</sup> dei due diarchi Spartani, almeno al tempo del conflitto tra Cleomene e Demarato – che Erodoto distingue tra prerogative in tempo di guerra (56, τὰ ἐμπολέμια) e prerogative in tempo di pace (57, τὰ εἰρηναῖα)<sup>545</sup>. Non

---

<sup>543</sup> Una utile tabella riassuntiva delle varie relazioni di tipo genealogico che nel mito legavano i diarchi spartani alle realtà sociali del Peloponneso e oltre ricorre in Lenschau 1939, 125.

<sup>544</sup> Come nota Carlier (1984, 255-56) queste ultime prerogative sono denominate significativamente da Senofonte (*Lak. Pol. 15.1*) come *synthêkai*, a definire, dunque, i rapporti tra i re e la città. Carlier nota altresì come – rispetto al termine τιμαί, usato da Senofonte, che designa *des fonctions, des charges et des honneurs en même temps*, e che tra l’altro qualifica la posizione dei magistrati (tuttavia cfr. Chantraine DELG, s.v. τιμή) – il γέρας che ricorre in Erodoto, a designare le prerogative dei diarchi, ha un impiego più strettamente regale. Inoltre esso è qualcosa di esclusivamente umano, qualcosa che il popolo dona ai propri re (cfr. ad es. *Il. I, 162b*: δόσαν δέ μοι ὕψες Ἀχαιῶν), e che come tale ci porterebbe lontano dall’egualitarismo della città di Sparta. Quest’ultima considerazione, tuttavia, deve essere vagliata alla luce della nozione precedentemente enunciata di *uguaglianza geometrica*, quale la delinea Vernant (1962 [1984], 78), a cui appunto è improntato il criterio di distribuzione dei γέρεα (cfr. Di Donato 2006, 43, 59). Un’analisi attenta delle analogie e delle differenze tra diarchi e *basileis* omerici in relazione ai γέρεα – così come l’invito a non indulgere a facili assimilazioni – ricorre in Marrucci 2005, 113-117. Secondo la Millender (2002, 10) questo tipo di privilegi assimila i diarchi spartani ai sovrani autocratici delle civiltà orientali, come nel caso dei re Persiani (3, 85, 1; 7, 3, 3) e dei re ereditari di Cirene (4, 162, 2; 165, 1). Tuttavia, è piuttosto alla regalità arcaica – e in particolare a quella omerica – che occorre guardare. Si veda, a riguardo, più di recente, anche Carlier 2004, 43 n. 30, in cui si ricorda come la nozione di *geras* quale prerogativa che il popolo accorda al proprio sovrano (e. g. in Thuc. 1, 13, 1) è proprio il dato discriminante tra la sovranità ellenica tradizionale (ἐπὶ ῥητοῖς γέρασι πατρικαὶ βασιλείαι) e le tirannidi. Per il funerale come *geras thanonton*, si veda Vernant (1989 [2000], 10-ss.).

<sup>545</sup> Sulle corrispondenze – anche lessicali – tra i capp. 56-58 di questo passo di Erodoto, il cap. 15 della *Lakedaimonion Politeia* di Senofonte e il testo della *Grande Rhetra*, si veda Lipka 2002<sup>1</sup>, 221-22. A proposito della testimonianza erodotea circa il ruolo dei diarchi entro il collegio dei *gerontes* (rispetto ad una testimonianza parallela quale è quella di Thuc. 1, 20, 3), si veda di recente Lupi 2014 (segnatamente le pp. 41-51), il quale spiega l’espressione erodotea per cui, in assenza dei diarchi, τοὺς μάλιστα σφι τῶν γερόντων προσήκοντας ἔχειν τὰ τῶν βασιλέων γέρεα, δύο ψήφους τιθεμένων, τρίτην δὲ τὴν ἐωυτῶν (“*i geronti ad essi più vicini per parentela assumono le prerogative regali, deponevano due voti e il proprio come terzo*”) proprio in termini di una parentela basata su un antenato comune nel passato remoto (o mitico se si vuole; in questo caso Aristodemo, padre di Euristene e Procle), prendendo in prestito da Ward H. Goodenough (*Description and Comparison in Cultural Anthropology*, Chicago 1970) la definizione di “prospettiva *ancestor-focus*” e adducendo a conferma di questa interpretazione il caso di Hdt. 5, 79, 1 allorché i Tebani sono indotti dall’oracolo di Delfi a chiedere aiuto contro Atene “*a coloro che gli erano più vicini*” (ἐκέλευε τῶν ἄγγιστα δέεσθαι). Per questo i Tebani chiedono aiuto agli Egineti in virtù del legame parentale mitico che vedeva

entriamo nel dettaglio, per il momento. Diciamo soltanto che è opportuno ricondurre tutte queste funzioni dei diarchi loro *status* di *archagetai* precedentemente enunciato<sup>546</sup> – segnatamente agli aspetti sacrali di questo *status*, sia in patria che fuori.

Proseguendo con l'analisi dei brani erodotei su Cleomene, un posto altrettanto di rilievo occupa la descrizione del contrasto tra Cleomene e Demarato e le manovre del primo per far destituire il rivale e far eleggere al suo posto Leotychida – evento a cui segue l'esilio di Demarato, la defezione dello stesso Leotychida e la pazzia di Cleomene che lo porterà alla morte (6, 61-75, 84). Di questo resoconto riportiamo, al pari dei brani precedenti, gli elementi essenziali:

- il dato per cui Cleomene (61, 1) – quando venne calunniato da Demarato, “mosso da invidia e gelosia” (φθόνῳ καὶ ἄγῃ χρεώμενος) – era impegnato ad Egina “ad agire nel comune interesse della Grecia” (κοινὰ τῇ Ἑλλάδι ἀγαθὰ προεργαζόμενον);
- la messa in discussione della legittimità dei natali di Demarato, che Erodoto spiega con il resoconto delle circostanze in cui Demarato fu concepito e venne alla luce (capp. 61-63). In questo lungo resoconto distinguiamo:
  - il dato per cui Aristone, nonostante avesse due mogli, non aveva figli (61, 1);
  - l'episodio del prodigio avvenuto alla futura terza moglie di Aristone, legato al culto di Elena a Therapne<sup>547</sup>, per cui da bambina brutta qual era diventa la più bella di tutte le donne di Sparta (61, 3-5);
  - lo stratagemma di Aristone per ottenere la sua terza moglie (la quale era moglie di Ageto, uno degli amici del diarca), per cui vincola l'amico con il giuramento di concedergli ciò che più desiderasse, prima di rivelargli di cosa si trattasse (62);
  - il ripudio della seconda moglie e il matrimonio con la terza (63, 1);
  - la nascita di Demarato prima della conclusione del tempo normale di gestazione (63, 1-3), cosa che fa sorgere innanzitutto nello stesso Aristone il dubbio (da lui improvvidamente manifestato e udito da alcuni efori) che il neonato non sia figlio suo; il significato del nome di Demarato (“invocato dal popolo”);
- i motivi di contrasto di Demarato con Cleomene (64): la ritirata dell'esercito da Eleusi (Hdt. 6, 75) e l'opposizione di Demarato a marciare contro gli Egineti (questo è un dato non banale, in quanto soltanto l'azione congiunta di entrambi i diarchi dava legittimità alle loro azioni belliche – come si evince, tra l'altro, a proposito dei fatti di Egina, da Hdt. 6, 50; 73; 86)<sup>548</sup>;

---

Tebe ed Egina quali entrambe figlie di Asopo. I *gerontes* più strettamente imparentati con i diarchi, dunque, erano coloro che – sulla base del vincolo genetico che legava reciprocamente le differenti *phylai* e le differenti *obai* (le quali Lupi interpreta quali suddivisioni interne delle tre *phylai* – identificate con le 27 fratrie menzionate da Demetrio di Scepsi; Athen. 4, 141e; è anche il caso degli Egeidi) – potevano vantare un legame di parentela più stretta con i due casati Agiade ed Euripontide.

<sup>546</sup> Lo stesso *status* particolare che Cartledge (1987, 24) – nell'introdurre Agesilao II – definisce *carismatico*.

<sup>547</sup> Si veda e. g. Paus. 3, 19, 9-20, 2 con il commento di Musti-Torelli (1991<sup>1</sup> [2008]), nonché Calame (1977 I [2001], 191-202, segnatamente le pp. 196-97)

<sup>548</sup> Potremmo senz'altro dire che la necessità di questa azione congiunta dei diarchi è uno degli elementi di quella che Andrewes (1956, 66-77) definisce *The Spartan Alternative to Tyranny*. In effetti, le argomentazioni dell'egineta Crio (su suggerimento dello stesso Demarato) in Hdt. 6, 50 circa la venuta del solo Cleomene (non accompagnato dall'altro diarca) o l'obiezione degli Ateniesi al consegnare gli ostaggi Egineti al solo Leotychida (6, 86) conducono proprio a questa conclusione. A proposito del peso politico effettivo dei diarchi nell'ordinamento spartano, della necessità o meno che essi fossero in accordo affinché alla loro volontà fosse riconosciuta un'autonomia decisionale quasi irrelata da quella delle altre autorità di Sparta (segnatamente efori e *gerontes*), oppure sul fatto che – in realtà – ben più rilevante

- l'accordo di Cleomene con Leotychida (della stessa famiglia degli Euripontidi cui apparteneva Demarato e, lo abbiamo visto, lontano cugino di costui) per far destituire il proprio collega – con l'impegno che Leotychida lo avrebbe appoggiato contro gli Egineti (65, 1);
- ostilità di Leotychida nei confronti di Demarato (65, 2), in ragione del fatto che Demarato aveva sottratto a Leotychida la propria promessa sposa Percalo, per farne la propria sposa<sup>549</sup>;
- la consultazione da parte degli Spartiati dell'oracolo di Delfi a proposito della legittimità o meno del regno di Demarato – secondo che fosse o meno figlio del diarca Aristone (66, 1);
- le pressioni esercitate da parte di Cleomene sul delfico Cobone (66, 2)<sup>550</sup>, il quale riesce a persuadere la profetessa Perialla a fornire un responso della Pizia secondo il volere di Cleomene, cosicché Demarato viene dichiarato illegittimo (66, 3; alla scoperta della macchinazione segue la destituzione di Perialla dalla sua dignità sacrale e l'esilio di Cobone);
- l'esilio di Demarato presso i Persiani (67, 1), in seguito alla sua destituzione. Il fatto che per un diarca ciò potesse essere oltremodo oltraggioso è confermato dalla notizia della derisione di cui è fatto oggetto da parte del neo-proclamato diarca Leotychida II – per di più in una occasione pubblica di particolare solennità quale erano le *Gimnopedie* (67, 2);
- la supplica (effettuata secondo dei precisi canoni rituali, con il sacrificio animale a Zeus, 67, 3, e la deposizione delle viscere nelle mani del destinatario della supplica) rivolta da Demarato alla propria madre di svelargli la verità sui suoi natali (68);
- il prodigio legato al concepimento di Demarato, per cui il fantasma dell'eroe Aristobaco si sarebbe unito alla neo-sposa di Aristone con le sembianze di costui (69, 1-4), per cui Demarato sarebbe figlio di Aristobaco o dello stesso Aristone;
- l'ignoranza da parte di Aristone dei tempi di gestazione;
- il tragitto di Demarato da Sparta in Asia presso la corte di Dario, attraverso l'Elide e Zacinto, incalzato dagli Spartani;
- la menzione dei meriti di Demarato nei confronti di Sparta (70, 3), tra i quali – assieme alle opere e ai consigli (ἔργοισί τε καὶ γνώμησι) – spicca la vittoria, solo tra i re di Sparta, nella quadriga ad Olimpia;
- la sorte di Leotychida quale pena per aver contribuito a destituire Demarato (72, 1): corruzione di Leotychida “con molto denaro” (ἀργύριον πολύ) da parte dei Tessali con

---

era l'accordo di un diarca con l'ampia maggioranza del damos ai fini delle decisioni (segnatamente in considerazione della *dikhostasia* di Eleusi di cui stiamo trattando), si veda da ultimo Carlier 2004, 33-52.

<sup>549</sup> La ragione di questa ostilità non è banale, se la collochiamo entro le forme di pensiero aristocratiche, per cui le alleanze matrimoniali erano una delle forme più comuni di legame tra famiglie aristocratiche – si pensi al matrimonio tra Pisistrato e la figlia di Megacle. Alleanze di questo genere, peraltro, dobbiamo ritenere che fossero alla base del processo progressivo di sinecismo tra i quattro e poi cinque (con l'aggiunta di Amicle) villaggi che formano Sparta. Che le cose stiano così è confermato dal fatto che di Percalo Erodoto fornisce la genealogia paterna fino al nonno. Si vedano, tra gli altri, Gernet (1954 [1968], 344-60), Vernant (1968 [1999], 14-17), nonché, per il caso di Sparta, con particolare riferimento all'etica amorosa promossa dal *Parthenio del Louvre*, Calame (1992 [2010], 11-30). Una contesa di questo genere trova un riscontro notevole nel mito delle Leucippidi, contese dai Dioscuri Tindaridi (Spartani) agli Apharetidi (Ida e Linceo, i cosiddetti Dioscuri messeni). Si veda Calame (1977 I [2001], 185-191) e *idem* 1987.

<sup>550</sup> Erodoto lo definisce ἄνδρα ἐν Δελφοῖσι δυναστεύοντα μέγιστον, impiegando per costui il medesimo verbo, (δυναστεύω) che aveva utilizzato in riferimento alla disputa ad Atene tra Clistene e Isagora (Hdt. 5, 66) e che rimanda ad un prestigio di tipo aristocratico.

- conseguente mancata sottomissione della regione; processo a Sparta per corruzione e abbattimento delle sue case; fuga in esilio e morte a Tegea;
- la fuga di Cleomene (74, 1) – dopo la scoperta delle sue macchinazioni contro Demarato – in Tessaglia e di lì in Arcadia, con il tentativo di coalizzare gli Arcadi contro Sparta;
  - gli Spartani richiamano in città Cleomene (75) e gli restituiscono i pieni poteri regali – per il timore (δείσαντες), stando ad Erodoto, di quanto Cleomene andava facendo in Arcadia;
  - la malattia mentale di Cleomene che lo porterà alla morte (75), al cui riguardo evidenziamo:
    - le percosse che infliggeva agli Spartiati con il proprio bastone;
    - il processo di progressiva e prolungata automutilazione attraverso il quale Cleomene si dà la morte (automutilazione che, in qualche modo, richiama quella rituale che abbiamo visto presso gli Sciti – Hdt. 4, 71, 2 – in occasione della morte di un loro re; cfr. *supra*);
  - le differenti spiegazioni che Erodoto fornisce a proposito del suicidio di Cleomene, e dello stato di follia da cui esso scaturisce – riportando le differenti versioni diffuse e tramandate da diverse tradizioni epicoriche:
    - per gli Spartani, Cleomene pagava il fio per aver corrotto la Pizia a proposito di Demarato;
    - per gli Ateniesi, la follia di Cleomene era dovuta alla violazione del *temenos* delle dee di Eleusi;
    - per gli Argivi, al sacrilegio perpetrato durante la battaglia di Sepia contro i supplici argivi nel bosco sacro ad Argo e per aver incendiato il bosco stesso – peraltro facendovi morire i soldati argivi all'interno – nonché di aver violato il tempio di Era pretendendo di effettuarvi egli stesso un sacrificio contro il divieto del sacerdote (si veda Hdt. 6, 79-80; qualcosa di simile era accaduto anche ad Atene, per cui si veda *supra* Hdt. 5, 72, 3)<sup>551</sup>;
    - l'ipotesi alternativa riportata dagli Spartani (84), secondo cui Cleomene sarebbe impazzito per aver preso dagli Sciti l'abitudine a bere vino puro<sup>552</sup>, divenendo un

---

<sup>551</sup> La violazione, anche involontaria (come nel caso di Edipo in Soph, *OC*, 466-84), di uno spazio sacro costituisce di fatto un atto di contaminazione di ciò che pertiene alla sfera del divino (*hieros*) con quanto, invece, riguarda l'umano. I due ambiti restano di fatto sempre separati nel pensiero greco e sono avvicinabili soltanto nel rispetto di rigide prescrizioni (di cui ci testimoniano le leggi sacre) ed atti rituali (tra i quali distinguiamo la preghiera e il sacrificio). Si veda, a riguardo, Parker 1983, 144-90. A proposito dello spazio del santuario – al fine di comprendere opportunamente in quali termini – ove all'assetto reale corrispondeva una immagine simbolica dello spazio sacro che nel pensiero dei Greci rispecchiava le caratteristiche della divinità stessa a cui esso era dedicato (un'immagine la cui preservazione andava di pari passo con l'immagine e l'assetto reale che dell'area sacra venivano conservati), si veda e. g. Brulé 2012. Che la presenza di cadaveri all'interno di uno spazio sacro rappresenti una grave forma di contaminazione della natura del divino con elementi dell'umano (nel caso specifico la morte), trova conferma in Hdt. 9, 65, 2, laddove Erodoto dice che la maggior parte dei Persiani che combatterono presso il bosco sacro di Demetra caddero fuori dal *temenos*, sul terreno non consacrato alla dea – anche come punizione per aver incendiato il santuario di Eleusi. Si vedano, a riguardo, anche le note di commento di Asheri e Corcella in proposito, in Asheri-Corcella-Fraschetti 2006, 260-61

<sup>552</sup> A questo riguardo, si tenga presente la notizia riportata da Plat. *Leg.* 637e a proposito dell'estraneità degli Spartiati ad ogni forma di pratica simposiale, per cui essi non bevevano affatto vino. Questo dato in Platone va, tuttavia, letto alla luce di norme di comportamento improntate al decoro e alla moderazione, quali sono descritte e. g. in Xen. *Lak. Pol.* 5, 4-7, e quali hanno ispirato anche la legge soloniana sull'ebbrezza. Rispetto a questa totale estraneità degli Spartani al vino, Crizia al contrario, nel maggiore frammento superstite della sua costituzione degli Spartani in versi (DK 88 B 6, 15-28), ci informa che gli Spartani bevevano vino in modo misurato. Piuttosto, come precisa la fonte che ci tramanda il frammento di Crizia (Athen. 432d), non era abitudine degli Spartani fare i brindisi che si svolgevano nei simposi, scambiandosi le coppe – ma ognuno beveva dal proprio calice (DK 88 B 6, 1-4; così anche B 33, *apud* Athen. 463e, in cui la pratica di Sparta è posta in contrasto con le abitudini simposiali a Chio, a Taso, in Tessaglia, nonché in Attica).

gran bevitore (ipotesi alla quale Erodoto preferisce quella che chiama in causa il torto ai danni di Demarato – il cui elemento saliente, lo ripetiamo, risiede nel sacrilegio costituito dall’aver corrotto la Pizia).

Questi ultimi tratti della figura di Cleomene ci permettono eventualmente di assimilarlo ad un’altra eminente figura “negativa” delle *Storie* di Erodoto, vale a dire Cambise. In particolare, passando in rassegna i brani del libro III che ritraggono quest’ultimo troviamo, quali elementi di particolare riprovazione:

- l’umiliazione di cui fa oggetto i figli dei nobili egiziani (Hdt. 3, 14);
- l’oltraggio arrecato al corpo di Amasi (3, 16);
- il ferimento mortale del vitello sacro Api (3, 29);
- l’imperversare della follia del dinasta (Hdt. 3, 30-33), in cui distinguiamo: l’uccisione del fratello Smerdi (30 – ingannato da un sogno a proposito di Smerdi seduto sul trono regale, di cui Cambise non comprende correttamente il senso); l’uccisione della propria sorella (31; la quale, nonostante questo, Cambise aveva preso in moglie – in virtù di una legge preesistente, che non annullava il divieto dell’incesto, ma permetteva al re di fare qualsiasi cosa volesse); l’episodio del leone e dei due cagnolini, significativo del crimine che Cambise aveva perpetrato ai danni del fratello (32), del quale la sorella e moglie di Cambise si avvede (per questo viene uccisa in uno scatto d’ira di Cambise); l’ipotesi che Cambise soffrisse fin da bambino del morbo sacro (33); l’ipotesi alternativa per cui la pazzia di Cambise fosse dovuta all’abitudine di bere vino in gran quantità;
- gli ammonimenti dati a Cambise da Creso (36), ugualmente a come questi aveva fatto con il padre di lui Ciro – ai quali tuttavia corrisponde da parte di Cambise una reazione di segno opposto a quella del padre, con il tentativo di uccidere Creso;
- l’oltraggio recato alla statua di Efesto nel santuario a lui dedicato (37) nonché l’entrata nel santuario dei Cabiri nonostante l’interdizione del sacerdote – cui fanno seguito la derisione e l’incendio delle statue;
- la storia del falso Smerdi (61-64), da cui Cambise realizza l’inganno da cui era stato tratto dal sogno di cui al cap. 30. Contestualmente alla realizzazione da parte di Cambise della realtà dei fatti, e della colpa di cui si era macchiato nei confronti del fratello, accade l’incidente della spada che lo ferisce alla coscia mentre Cambise sale a cavallo, nel punto stesso in cui egli aveva colpito Api;
- a questa acquisizione di conoscenza corrisponde in Cambise una sorta di recupero dell’equilibrio (65), allorché fa pubblicamente ammenda della sua condotta di fronte al consiglio dei Persiani che egli provvede a convocare e conclude il suo lungo discorso con un’invocazione a quegli dei che altrimenti egli aveva oltraggiato con la sua condotta, e con l’augurio di prosperità (65, 7) che sembra richiamare alquanto da vicino i tratti esiodei della città amministrata dai re giusti (Hes. *Op.* 225-37).

L’ipotesi messa in campo da Erodoto, secondo cui Cambise soffrisse fin da bambino del morbo sacro, effettivamente avvicina le due figure di Cleomene e Cambise (allo stesso modo dell’ipotesi alternativa che la pazzia di entrambi fosse dovuta ad un consumo eccessivo e abituale di vino –

---

Del resto è la stessa pratica simposiale, per Crizia, ad esporre i convenuti al rischio di bevute smodate (DK 88 B 6, 9-14). A riguardo si veda anche Fisher (1989, 26-50), nonché Hodkinson (2000, 22) e da ultimo, in particolare, Rabinowitz (2009, 113-91).

abitudine che entrambi avrebbero preso dagli Sciti)<sup>553</sup>. Un ulteriore dato di affinità tra le due figure è senz'altro l'empietà che entrambi manifestano nei confronti del sacro (e che Erodoto, nel caso di Cambise, mette in diretta relazione con la pazzia del sovrano; 38). In effetti, come mostra chiaramente e. g. Robert Parker (1983, 235-56), la pazzia e l'infermità in generale sono la *conseguenza* ma anche la *causa* di un atto oltraggioso nei confronti del sacro. Basti pensare alla *atē* di Agamennone nell'*Iliade* che lo porta ad oltraggiare Crise, o alla follia di Eracle (*Eur. Her. 922-40*) che uccide i propri figli<sup>554</sup>.

A riguardo, in Erodoto potremmo dire che c'è come una costruzione circolare che prende avvio dall'oltraggio ad Api, prosegue con il sogno ingannatore di Cambise<sup>555</sup>, che è la causa prima dell'imperversare della pazzia del sovrano<sup>556</sup>, per risolversi con il rendersi conto, da parte di Cambise, dell'inganno in cui era caduto<sup>557</sup>, cui fa seguito il dato della ferita che egli si procura (simile a quella che aveva inferto ad Api) e che lo porterà alla morte – non prima, però, di aver fatto ammenda dei propri sbagli<sup>558</sup>.

Che, in effetti, la deriva dispotica di Cleomene e la sua successiva caduta si debbano leggere in relazione alle trasgressioni di carattere sacrilego di cui si rende responsabile – ma che in nessun caso debbano leggersi come una demonizzazione da parte di Erodoto della regalità nel suo

---

<sup>553</sup> A proposito dei tratti di disordine che distinguono l'utilizzo del vino da parte degli Sciti – in opposizione alla fruizione ordinata all'interno del simposio – si ricordi **Anacr. fr. 11 PMG** (= fr. 33 G) A proposito di *ate* (si veda la nota successiva) dovuta alle eccessive libagioni di vino, si veda Hom. *Od.* 11, 61 e 21, 297-302.

<sup>554</sup> Segnatamente per l'età arcaica e per i casi in cui l'individuo assume comportamenti anomali – per quanto riguarda la manifestazione emotiva o psichica legata a questi comportamenti, viene invocato in vario modo l'intervento di agenti esterni di natura sovranaturale e in alcuni casi divini, in particolare a seguito di una violazione di sorta dell'uomo verso la divinità o uno dei suoi rappresentanti. Così quanto accade nel I libro dell'*Iliade* – l'oltraggio di Agamennone a Crise e l'imperversare della peste tra gli Achei, che cessa soltanto dopo che Crise ha rivolto la preghiera ad Apollo, e viene officiato il sacrificio (si vedano, in particolare, le pagine che Di Donato vi dedica in *Hierà*; Di Donato 2001, 163-73) – potrebbe ben portare il titolo (*Vendetta divina e Malattia*) del capitolo dello studio di Parker a cui facevo riferimento nel testo. È un dato che, però, è valido anche per la ragione stessa che ha scatenato tutto – l'oltraggio che Agamennone ha arrecato a Crise (e ad Achille), se teniamo conto (come ha fatto Dodds nel I capitolo del suo *I Greci e l'Irrazionale*) della spiegazione che Agamennone dà della propria condotta sconsiderata (*ἀτή*; Hom. *Il.* 19, 85-91) – una forma di accecamento che a lui giunge da parte di una divinità (a Zeus, alla Moira e alle Erinni) e per il quale egli non riconosce la propria responsabilità (siamo ancora nella civiltà della vergogna e non ancora della colpa). Infatti, che questo comportamento sconsiderato di Agamennone possa essersi originato dall'aver anteposto la salvaguardia della propria *time* (oggettivata dal non vedersi privato della propria parte di bottino) alla stessa necessità di non oltraggiare il sacerdote di Apollo è qualcosa che – sotto il profilo della responsabilità personale – non appartiene ancora alle forme di pensiero della società descritta da Omero. Ecco perché, per questo *annebbiarsi o smarrirsi temporaneo della coscienza normale* (così Dodds definisce l'*ate*) ho parlato tanto di *conseguenza* quanto di *causa* di un atto oltraggioso nei confronti del sacro. Qualcosa di simile è vero anche per casi attestati successivamente in letteratura, come quello di Fedra (cfr. *Eur. Hipp.* 316-18) o di Aiace (*Soph. Ai.* 172-86).

<sup>555</sup> Si consideri, in proposito, la possibilità di un parallelo con il sogno di Agamennone in Hom. *Il.* 2, 5-40. Per un'analisi testuale e dei contenuti del passo iliadico relativo al sogno di Agamennone, si veda Di Donato (2001a, 81-88). A proposito del sogno (*oneiros*) come una delle tre forme di *eidolon* (assieme al *phasma* – l'apparizione soprannaturale – e alla *psyche* – l'anima/ombra dei defunti) – immagine che per il suo stesso carattere di vacuità implica la possibilità di un inganno – si veda Vernant (1965 [2001], 349-50) e (1996 [1998], 183-199). Altri casi di sogni in Erodoto – che preannunciano eventi futuri – sono quelli di Astiage (1, 107-08) e di Ciro (1, 209), per cui si veda rispettivamente Asheri (1988 [1999], 334 e 384). Particolarmente affini al sogno di Agamennone sono anche i sogni di Serse e Artabano (*Hdt.* 7, 12-18). A riguardo si vedano le note di commento di How-Wells (1950 II, 131-32).

<sup>556</sup> A seguito di questo sogno egli uccide il proprio fratello.

<sup>557</sup> E, conseguentemente, delle colpe di cui si era macchiato.

<sup>558</sup> Questa affinità tra le due figure, ad ogni modo, ha indotto la Millender (2002, 11-21) a convincersi ulteriormente che il ritratto erodoteo di Sparta fosse condotto secondo i tratti del dispotismo e del potere autocratico (*despotism* è, in effetti il sostantivo che caratterizza il titolo stesso del suo contributo), tanto da assimilare sotto questa luce anche la figura dell'esule Demarato.

complesso all'interno dell'ordinamento spartano<sup>559</sup> è confermato da alcuni episodi che interessano Cleomene, nei quali il diarca mostra, al contrario, fermezza ed equilibrio di giudizio – quale è il caso della ambasceria di Aristagora di Mileto (**Hdt. 5, 49-51**).

In questo episodio, emerge innanzitutto il dato (che appare ad essi estraneo da come ne riferirebbero gli Spartani) della tavola di bronzo (la carta di Ecateo) su cui era tracciato il perimetro della terra. A questo oggetto – simbolo del progresso culturale della Ionia – portato a Sparta da Aristagora fa seguito, tuttavia, un discorso per il quale Aristagora si rivela, egli sì, per il proprio *status* di tiranno in termini deteriori – allorché, dopo aver cercato di allettare Cleomene con le prospettive rosee dei vantaggi che a Sparta sarebbero derivati da questa campagna militare, agita la prospettiva per cui – una volta conquistata Susa, Sparta avrebbe potuto rivaleggiare in ricchezza con Zeus (θαρσέοντες ἤδη τῷ Διὶ πλοῦτου πέρι ἐρίζετε; 49, 7), disprezzando al confronto le risorse della Messenia su cui Sparta aveva sempre basato la propria prosperità (si ricordi Tyrt. 3 G-P), o quelle di Argo e dell'Arcadia. Ha decisamente ragione, in tal senso, Tigerstedt<sup>560</sup> quando spiega l'avversione di Sparta – quale plasmata dalle leggi di Licurgo – tanto per i tiranni quanto per la possibile degenerazione della democrazia in forme radicali, per la ragione essenziale che barbari, tiranni e demagoghi possono sfidare gli dei con arroganza e presunzione (viene prepotentemente alla memoria l'ammonimento di Alc. fr. 3, 16 C, μή τις ἀνθρώπων ἐς ὠρανὸν ποτήσθω, “che nessuno degli uomini si innalzi in volo verso il cielo”), in perfetta coerenza con lo stretto legame che Sparta aveva con l'oracolo delfico (lo stesso ammonimento del μηδὲν ἄγαν era attribuito all'eforo Chilone da alcune tradizioni<sup>561</sup>). Questa stessa equanimità dell'ordinamento spartano fa sì che la città assuma notevole prestigio nel Peloponneso e in tutto l'Egeo (si ricordi già il caso di Creso in Hdt. 1, 69-70), segnatamente prima che Atene – grazie a Temistocle – le contendesse il primato in seguito alla costruzione della flotta e delle mura, nonché alla creazione della Lega delio-attica.

Tornando ai fatti, vediamo innanzitutto che nonostante la fretta di Aristagora (49, 2)<sup>562</sup>, Cleomene si riserva di rinviare la risposta di tre giorni (49, 9; che questo sia indice di avvedutezza da parte di Cleomene appare molto chiaro anche alla luce dell'analisi della Sparta tucididea, segnatamente l'invito alla ponderazione rivolto da Archidamo ai suoi – a dispetto dell'incalzare e. g. dei Corinzi affinché Sparta si risolvesse subito ad entrare in guerra)<sup>563</sup>. Dopo i tre giorni stabiliti, Cleomene

---

<sup>559</sup> Al contrario, come rilevava e. g. Marrucci (2005, 124), occupandosi della regalità spartana quale emerge da Erodoto, anche nelle *Storie* la grecità di Sparta in tal senso (che fu già dei Dori come popolo) risulterebbe essere *la più forte ed autentica tra quella di tutti gli altri Greci*, in virtù dell'adesione di Sparta a molti aspetti della tradizione.

<sup>560</sup> Tigerstedt I 1965, 78-80

<sup>561</sup> Si veda Crizia DK 88 B 7.

<sup>562</sup> Di Aristagora Erodoto pone chiaramente in risalto la scaltrezza e l'intenzione di ingannare l'altro; Hdt. 50, 2.

<sup>563</sup> A proposito di questa cautela di Cleomene nel racconto erodoteo ad intraprendere una spedizione lontano da Sparta (la quale, appunto, trova un parallelo in un analogo atteggiamento di Archidamo in Tucidide), occorre, d'altra parte, far riferimento alla medesima propaganda ateniese circolante alla vigilia della guerra del Peloponneso. In effetti, come abbiamo specificato in apertura di queste pagine su Erodoto, è proprio negli anni iniziali della guerra del Peloponneso che Erodoto scrive. Già in Erodoto, dunque, in questo confronto agomentativo tra il diarca dorico Cleomene e il tiranno ionico Aristagora, troviamo espressa la dualità di fondo tra Atene e Sparta a proposito del reciproco assetto socio-economico che le distingue nella II metà del V secolo e del primato conquistato da Atene sul mare ad opera di Temistocle e di Pericle. La difficoltà per Sparta di intraprendere campagne lontano dal proprio territorio si lega alla specificità della propria organizzazione militare (e sociale): la compagine di cittadini-opliti, la cui sussistenza poggia sullo sfruttamento agricolo di una *chora* (su cui la città esercita un controllo più o meno diretto, di tipo istituzionale – regolando il rapporto con i perieci e, segnatamente, con l'ilotismo – ed economico – con il regime dei *klaroi*). Per cui – come abbiamo visto con Archidamo – abbandonare il Peloponneso per intraprendere una guerra in regioni lontane

intima ad Aristagora di allontanarsi immediatamente dalla città. La cattiva intenzione di Aristagora, peraltro, emerge anche dagli sviluppi successivi dell'episodio (51), allorché questi – recatosi alla dimora di Cleomene in veste di supplice non chiede in realtà una forma di ospitalità, ma cerca di conquistarsi l'alleanza con lui a suon di promesse di denaro sonante. Sarà, poi, l'avvertimento a Cleomene da parte della sua piccola figlia Gorgò (la quale Aristagora voleva che Cleomene allontanasse)<sup>564</sup>, che farà risolvere Cleomene a licenziare definitivamente lo straniero molesto (51, 3). Tutto questo è ulteriormente significativo se si considera il modo in cui Erodoto commenta, al contrario, il successo dell'ambasceria di Aristagora ad Atene allo stesso scopo (5, 97), allorché dice che è più facile ingannare molti anziché uno solo (πολλοὺς γὰρ οἴκε εἶναι εὐπετέστερον διαβάλλειν ἢ ἓνα), e ciò che non era riuscito a fare con Cleomene gli era riuscito con trentamila Ateniesi<sup>565</sup>.

È forse, dunque, più opportuno tener conto delle osservazioni che già faceva Cragg (1976, 76-77), secondo cui – più che delineare un ritratto in negativo di Sparta rispetto ad Atene<sup>566</sup> (o del barbaro rispetto al greco) – ciò che maggiormente interessava Erodoto erano le questioni biografiche, religiose, psicologiche, segnatamente quando esse sortivano effetti politici (e pertanto anche le

---

poteva costituire un rischio per lo stesso equilibrio sociale tra gli *homoioi* (cosa che peraltro accadrà proprio a seguito dell'entrata in guerra di Sparta – come apparirà chiaro dal peso assunto dalla flotta a partire dalla guerra decelica e dalla stessa importanza che la carica della navarchia assumerà con Lisandro).

All'interno della narrazione erodotea questa prospettiva che troverà ampio sviluppo in Tuciddide emerge e. g. dal discorso degli Ateniesi (Hdt. 9, 6-11), in cui gli Ateniesi rimproverano a Sparta la sua lentezza, di aver permesso che i Persiani invadessero l'Attica e di non averli affrontati con loro in Beozia. Gli ambasciatori ateniesi ricordano agli Spartani anche l'offerta di un'alleanza tra Atene e il Gran Re e di come essi l'abbiano respinta in nome della fedeltà alla causa ellenica, mentre gli Spartani avevano mantenuto un atteggiamento passivo – rassicurati da questo rifiuto e dal muro di protezione sull'Istmo. Anche in questo caso, prima di risolversi ad inviare una spedizione di Spartani, gli efori rimandarono la risposta di giorno il giorno per dieci giorni. Allo stesso modo – nel discorso degli Ateniesi riportato in Tuciddide (Thuc. 1, 73, 4; 74, 2), gli Ateniesi rivendicano il merito esclusivo a Maratona di avere respinto l'avanzata persiana (si veda Hdt. 6, 106, 3; 120) – in ragione del ruolo svolto dalla loro flotta (una risorsa di cui, al contrario, gli Spartani non disponevano) – avanzata che altrimenti avrebbe travolto la Grecia (giacché Sparta se ne era rimasta inattiva). A questo riguardo, Gomme (1945 I, 234) richiama il parallelo di Hdt. 7, 139, in cui l'opinione che Atene detenga il massimo merito nell'aver respinto i Persiani è asserita da Erodoto come qualcosa che lo avrebbe reso invisibile a molti.

Che tuttavia ciò si traduca in una simpatia incondizionata di Erodoto per Atene è un'ipotesi che, tra gli altri, Asheri (1988 [1999], lvi-lx) dimostra chiaramente come infondata (un caso tra tutti: il leone sognato da Agariste [6, 131, 2], la quale avrebbe dato alla luce Pericle, trova un parallelo nel leone profetizzato dalla Pizia ad Eezione (5, 92 β 3), in riferimento alla nascita del tiranno Cipselo). Piuttosto, come noterà successivamente lo stesso Asheri (Asheri-Corcella-Fraschetti 2006, x-ss), Erodoto non può negare che la salvezza della Grecia è dovuta alla trasformazione degli Ateniesi da un popolo di "fermi opliti" in un popolo di rematori. Questo, poi, ha comportato anche che Atene si emancipasse in qualche modo da forme di pensiero di natura "irrazionale" e sviluppasse di conseguenza una capacità di giudizio autonomo sulle questioni (Asheri cita a riguardo Hdt. 8, 60 γ, in cui Temistocle parla dei progetti umani ragionevoli e irragionevoli – un passaggio erodoteo che in qualche modo implica anche la caratterizzazione di Temistocle stesso in Thuc. 1, 135-38). In tal senso, si comprenderebbe anche, secondo Asheri, la "nobiltà" della rinuncia da parte di Atene in favore di Sparta del comando supremo all'Artemisio (in nome della causa comune degli Elleni) – dettata, in realtà, dall'esigenza di Atene di non restare priva di alleati (come apparirà chiaro dal pretesto con cui usurpano a Sparta l'egemonia navale; Hdt. 8, 3, 1-2). In effetti, lo stesso Temistocle in Erodoto appare una figura complessa (intelligente e pragmatico quanto avido e venale). In ciò Asheri (p. xix) riconosce una possibile influenza dell'ambiente cimoniano – di cui Asheri non esclude che Erodoto condividesse la politica del dualismo egemonico di Atene e Sparta (sfumata ormai completamente nel momento in cui Erodoto scrive – quando Atene e Sparta si accingevano ad annientarsi reciprocamente).

<sup>564</sup> Sulla figura di Gorgò – emblematica della condizione di relativa indipendenza ed emancipazione di cui godevano le donne a Sparta – si veda Paradiso (1993 [2009], 113-31).

<sup>565</sup> Sulle due ambascerie di Aristagora a Sparta e ad Atene in Erodoto, si veda recentemente Pelling (2007, 179-201).

<sup>566</sup> Della neutralità di giudizio di Erodoto è convinto anche Lévy (1999, 124).

prove di moralità dei protagonisti del proprio racconto, anziché la prospettiva etnica o politica in cui esse si collocano).

### 3.6.2.2. Agesilao II.

Se abbiamo avuto l'occasione di dedicare spazio sufficiente alla personalità di Archidamo II, analizzandone il pensiero attraverso la testimonianza di Tucidide – per cui qui non vi torneremo – occorre, invece, cercare mettere a fuoco alcuni tratti caratterizzanti della personalità di Agesilao II, nel contesto della sua epoca.

È con Agesilao<sup>567</sup> (Xen. *Hell.* 3, 4, 1-29), ad esempio, che la campagna spartana in Asia raggiunge – almeno nel racconto di Senofonte – il proprio coronamento. Prima di introdurla, tuttavia, Senofonte ci dà contezza di due particolari relativi alla politica interna di Sparta: la contesa tra Leotychida ed Agesilao per il regno dopo la morte di Agide II (*Hell.* 3, 3, 1-4) e la cospirazione di Cinadone (3, 3, 4-11; su cui non ci soffermiamo).

Quanto alle circostanze che portarono Agesilao ad avere la meglio su Leotychida (rispettivamente fratello e figlio del defunto Agide II) nella successione al trono e, pertanto, nell'assunzione del potere a Sparta (*Hell.* 3, 3, 1-4), notiamo innanzitutto il criterio di successione adottato, per cui la legge impone di regnare al figlio e non al fratello del re (οὐκ ἀδελφὸν ἀλλ' υἱὸν βασιλέως βασιλεύειν κελεύει) e come, a questo punto, venga messa in discussione la legittimità di Leotychida quale figlio di Agide<sup>568</sup>. Come nel caso del conflitto tra Cleomene e Demarato, questa situazione di crisi viene risolta facendo appello ad un responso delfico pronunciato dall'indovino Diopieithes, il quale ammoniva affinché quella di Sparta non divenisse una “monarchia zoppa”. Il riferimento immediato sarebbe stato alla menomazione fisica di Agesilao per cui egli era zoppo, ma Lisandro invita ad interpretarlo nel senso di una diarchia in cui uno dei diarchi (in questo caso, Leotychida) era illegittimo – convincendo, in tal modo, l'assemblea ad assegnare il regno ad Agesilao<sup>569</sup>.

È su segnalazione del siracusano Eroda, dunque, che Agesilao intraprende la propria spedizione in Asia Minore. Dalla cronaca di Senofonte (Xen. *Hell.* 3, 4, 1-29) prendiamo atto, innanzitutto, del carattere composito delle truppe guidate da Agesilao (duemila *neodamodeis*, seimila alleati e solo

---

<sup>567</sup> Si vedano anche l'*Agesilao* senofonteo, Diodoro Siculo (14, 79-80), nonché le *Elleniche di Ossirinco* (in particolare il frammento B di Londra; *Hell. Oxy.* XI-XIV).

<sup>568</sup> In realtà da Plut. *Lys.* 23 vediamo che la lotta per il trono inizia quando Agide II era ancora in vita. Stando a Plut. *Ages.* 3; *Alk.* 23; *Lys.* 22, Agesilao sarebbe figlio di Alcibiade, che lo avrebbe generato durante il suo soggiorno a Sparta. Il particolare dell'uomo che si sostituisce al coniuge legittimo nella camera coniugale – in riferimento alla questione della legittimità di un sovrano a regnare – richiama in qualche modo anche il “prodigio” legato al concepimento di Demarato, per cui il fantasma dell'eroe Aristobaco si sarebbe unito alla neo-sposa di Aristone con le sembianze di costui (Hdt. 6, 69, 1-4).

<sup>569</sup> Si vedano anche Plut. *Lys.* 22, 6-13 e *Ages.* 3, 1-4, 1. Dalla *Vita di Lisandro* emerge il dato per cui Lisandro era stato l'*erastes* di Agesilao (si veda e. g. Cartledge 1987, 29), e per questo motivo ne aveva sostenuto l'ascesa al trono. Nella *Vita di Agesilao* viene riportato il particolare per cui Agesilao, una volta diventato re, distribuisce parte dei beni che costituivano il patrimonio di Agide II ai parenti della madre di Leotychida – in ragione del fatto che, pur essendo persone per bene (ἐπιεικεῖς), versavano in condizioni di grave povertà. L'oracolo di *Diopieithes*, dunque, possiamo dire che è l'ennesimo caso di una lunga serie che – limitatamente al nostro *excursus* – ha preso avvio con quello che la Pizia pronuncia agli Spartani su istigazione di Megacle affinché giungano in soccorso di Atene e la liberino dai tiranni. D'altra parte, come è possibile sapere da Plutarco (*Lys.* 25, 2-3), Lisandro tentò a propria volta di corrompere sia la Pizia sia le sacerdotesse di Dodona, al fine di ottenere oracoli a lui favorevoli con cui influenzare le decisioni dei cittadini. Si veda David (1980, 14). In merito alla questione della illegittimità di Leotychida, si veda anche Lupi (2000, 119-22) nonché – per il significato simbolico della categoria di “zoppo” – Vernant 1986 (1991).

trenta spartiati<sup>570</sup>) nonché la preferenza di Agesilao per le decarchie spartane nelle città d'Asia<sup>571</sup> – abolite, invece, dagli efori<sup>572</sup> a favore della creazione di costituzioni autonome (si veda il caso della spedizione di Dercillida; come per la spedizione di Dercillida, peraltro, anche in questo caso riemerge il dato propagandistico di voler restituire l'autonomia alle città dei Greci<sup>573</sup>; 3, 4, 5). Un primo dato saliente di cui Senofonte ci dà notizia – in relazione alla consuetudine per cui i diarchi durante una campagna celebrano i sacrifici per il passaggio dei confini regionali e per l'accesso nelle varie regioni (3, 4, 3; si vedano anche, di seguito 3, 4, 15, i sacrifici celebrati da Agesilao via via che la marcia proseguiva – il cui esito negativo induce Agesilao a mutare il percorso – e, in tal senso, si ricordino anche i sacrifici celebrati da Dercillida allorché accedeva nelle varie città) – è il desiderio di Agesilao di celebrare un sacrificio sull'altare in Aulide su cui aveva sacrificato Agamennone<sup>574</sup>: un sacrificio che però gli viene vietato dai beotarchi (in tal senso abbiamo una perfetta continuità con le età precedenti, per quanto riguarda lo *status* dei diarchi – o per lo meno dell'idea che essi avevano di se stessi – confermata dal precedente dei sacrifici che Cleomene I [Hdt. 5, 72, 3] voleva celebrare nel tempio di Atena Poliade sull'Eretteo, con il conseguente divieto impostogli dalla sacerdotessa, in quanto egli era Doro e non Acheo – rispetto alla rivendicazione da parte di Cleomene di legami con il personaggio di Oreste)<sup>575</sup>.

Dopo che Lisandro esce di scena – inviato da Agesilao nell'Ellesponto (e – si noti – quando gli efori affideranno ad Agesilao anche il comando della flotta, con la facoltà di designare un navarco a sua

---

<sup>570</sup> Si veda anche Xen. *Ages.* 1, 7. Una cifra lontanissima dai tremila Spartiati impegnati nella spedizione di Platea (cfr. Hdt. 9, 10, 1). Tra i trenta Spartiati al seguito di Agesilao c'era anche Lisandro (Plut. *Ages.* 6, 5).

<sup>571</sup> In Xen. *Ages.* 1, 37 Agesilao è, invece, descritto come un governatore che in virtù della propria autorità aveva impedito che nelle città d'Asia imperversasse la discordia civile – dopo che Atene aveva perso il potere e i governi locali erano caduti – facendo in modo, al contrario, che si amministrassero concordemente. Si veda anche Plut. *Ages.* 15, 1. Che, nei fatti, Agesilao avesse perseguito la medesima politica imperialistica di Lisandro è qualcosa che viene sostenuto da E. David (1979, 104-05, 108), in opposizione a quella conservatrice di Pausania II. In effetti, questo potrebbe essere confermato dal fatto che uno dei principali oppositori di Agesilao è proprio Antialcida, colui che porterà a siglare una pace con il Gran Re (386). Le stesse condizioni di quella pace, tuttavia, invitano ad essere cauti nell'esprimere un giudizio affrettato su Agesilao il quale, lo ricordiamo, prosegue la campagna in Asia che era stata già di Callicratida rispondendo all'appello delle città della Ionia. Più opportuno, semmai (come fa lo stesso David, p. 108), è parlare dell'opportunità o meno per Sparta del ritorno ad una politica incentrata nel Peloponneso – a prescindere dalle motivazioni che portarono Sparta ad intraprendere missioni di portata più ampiamente ellenica (come del resto era già avvenuto, noto io, con l'invio di Gilippo in Sicilia nel 414 e, ancor prima, con le campagne di Brasida in Tracia ad Anfipoli nel 424).

<sup>572</sup> L'abolizione delle decarchie e degli armosti nelle città d'Asia deve leggersi anche alla luce delle informazioni che ci fornisce Plut. *Lys.* 21, 2-6, in quanto (lo abbiamo visto) esse erano espressione del potere acquistato da Lisandro, che aveva beneficiato i membri delle fazioni a lui legate affidando loro il controllo delle diverse città. Esse, dunque, nonostante Lisandro fosse stato posto sotto processo a Sparta, continuavano a costituire la base concreta del potere di Lisandro all'estero e come tali dovevano essere eliminate. Il fatto che Plutarco annoveri tra queste decarchie anche il governo dei Trenta ad Atene – e ricordi a riguardo l'azione conciliatrice di Pausania II come deterrente delle ambizioni di Lisandro (si veda anche Piccirilli, in Angeli Bertinelli-Manfredini-Piccirilli-Pisani 1997, 269-70) – sembra confermare la ricostruzione qui condotta finora.

<sup>573</sup> Questo tono propagandistico emerge, segnatamente, in passaggi, come Xen. *Ages.* 1, 33.

<sup>574</sup> Stando a Plut. *Ages.* 6, 6-7, il proposito di sacrificare sullo stesso altare su cui aveva sacrificato Agamennone fu suggerito ad Agesilao da un sogno che egli ebbe mentre sostava in Aulide in attesa di salpare.

<sup>575</sup> Malkin (1994, 28-31), a riguardo, notava che, in realtà, il personaggio di Oreste non ha troppa influenza nelle liste dei sovrani eraclidi. Il caso di Cleomene che si definisce "acheo" non è sufficiente per annullare la componente dorica di Sparta. Rispetto a personaggi come Oreste o Tisameno, Malkin individua in Agamennone una figura molto più significativa per gli Spartani con cui richiamarsi al passato pre-dorico. Cartledge (1979 [2002], 96-97) cita il passo di Pausania (3, 19, 6) in cui si dà notizia, ad Amicle, di un culto la cui divinità beneficiaria era probabilmente Alessandra, che tuttavia sarebbe stata semplicemente associata al culto, appunto, di Agamennone a partire dal VI secolo, quando questo legame acheo fu ritenuto politicamente vantaggioso (è il caso, qui, di Agesilao).

scelta, questi opterà per Pisandro<sup>576</sup>, anziché richiamare Lisandro; 3, 4, 29) – possiamo apprezzare pienamente le doti positive del diarca (che Senofonte di fatto idealizza). Cercando di delineare un profilo scevro di questa idealizzazione – e funzionale ai nostri scopi – notiamo, da parte di Agesilao di stanza ad Efeso, la promozione e lo svolgimento di gare riservate tanto agli opliti quanto ai cavalieri (4, 3, 16-18), che implicavano tanto gare di combattimento in armi quanto gare di corsa equestre, con il particolare dei ginnasi pieni di uomini in allenamento, e che uscivano incoronati – con Agesilao alla guida – per consacrare queste stesse corone ad Artemide<sup>577</sup>, in perfetta coerenza con ciò che avveniva a Sparta tanto negli esercizi che caratterizzavano le diverse fasi della *agoge*, quanto in occasione delle feste che a Sparta stessa erano dedicate ad Artemide. Senofonte, in effetti, conclude questa descrizione quasi idilliaca di Efeso brulicante di attività (notevole anche il dato del mercato che abbondava di armi e cavalli in vendita) enunciando per gli Spartani l'unione di ripetto per gli dei, esercizio alla guerra, sottomissione alla disciplina (ὄπου γὰρ ἄνδρες θεοῦς μὲν σέβονται, τὰ δὲ πολεμικὰ ἀσκοῖεν, πειθαρχεῖν δὲ μελετῶεν)<sup>578</sup>.

---

<sup>576</sup> Vediamo, tuttavia, da Plut. *Ages.* 10, 11 che Pisandro era il fratello della moglie di Agesilao, il quale avrebbe preferito tener conto di questo rapporto di parentela anziché del bene della patria, affidando il comando della flotta ad una persona che fosse eventualmente più esperta. Inoltre (*Ages.* 20, 6), Plutarco mostra come Agesilao danneggiasse i propri avversari in modo sottile, affidando loro delle missioni particolari per poi metterne in luce l'incapacità e l'eventuale avidità – prendendone poi le difese nel caso fosse mossa loro un'accusa da parte della città, e in questo modo facendosi amici. Allo stesso modo, nei confronti degli ambasciatori venuti da Tebe per chiedergli di instaurare delle relazioni amichevoli (Plut. *Ages.* 22, 1-8), Plutarco ricorda l'antico odio di Agesilao per la città beota e testimonia un atteggiamento di sprezzante noncuranza da parte del diarca verso gli ambasciatori. Soltanto dopo la sconfitta subita ad opera di Febida Agesilao costringe gli ambasciatori tebani a seguirlo perché testimoniassero della veemenza con cui gli Spartani al suo comando devastarono il territorio di Corinto. Allo stesso modo, in Plut. *Ages.* 23 Agesilao – benché inizialmente fosse contrario ad ogni istanza di pace promossa dalla fazione che faceva capo ad Antialcida (colui che, effettivamente, siglerà con il Re persiano la pace conosciuta con il suo nome) – nondimeno successivamente appare come il principale difensore dei patti siglati con il Gran Re (a svantaggio di quelle città ioniche d'Asia che in precedenza lo stesso Agesilao aveva difeso), nonché come il personaggio principale che stava dietro all'occupazione della Cadmea di Tebe da parte di Febida. In tal senso Plutarco costituisce una sorta di antidoto all'idealizzazione senofontea del diarca. Nel tener conto di queste informazioni, tuttavia, non dobbiamo dimenticare che Plutarco era di Cheronea in Beozia. Una riflessione simile deve farsi anche a proposito di Polibio (sulla cui valutazione della Sparta a lui coeva si veda e. g. 6, 45-46, 48), il quale era di Megalopoli in Acaia: un dato da non trascurare se si tiene conto da un lato della ostilità intercorsa tra Sparta e Megalopoli e, d'altra parte, dell'ingresso successivo nella Lega achea della stessa Sparta, la quale al tempo del poeta doveva apparire una città dal governo tirannico e demagogico (a proposito di Cleomene III, cfr. Polyb. 2, 47; a proposito di Licurgo cfr. Polyb. 4, 81; 9, 18; segnatamente, a proposito di Nabide cfr. Polyb. 13, 6; si veda a riguardo e. g. Lévy 1987, 63). In tal senso si spiega in Polibio anche l'elogio dell'antico ordinamento licurgeo (6, 10), quale realizzazione della costituzione mista. Nell'ordinamento spartano così delineato da Polibio, d'altra parte, degli efori non vi è alcuna menzione (in ciò ponendo un discrimine essenziale tra la costituzione spartana e quella cretese che Polibio avversava: in ciò, come nota Lévy, p. 69, *de fait Polybe sépare complètement la politeia theorique des Spartiates ... e la réalité historique*). Seppure Polibio cede in gran parte alla idealizzazione di Sparta, a mio avviso la conclusione di Polyb. 6, 48, 8, per cui la costituzione di Licurgo non evitò che gli Spartani – moderati tra loro in patria – nondimeno si dimostrarono oltremodo ambiziosi, arroganti e avidi di dominio nei confronti degli altri Greci, conferma la portata dei veri e propri cambiamenti strutturali occorsi a Sparta a partire dal volgere del V secolo (al cui riguardo si veda, segnatamente, Polyb. 6, 49, 7-10) che vedremo analizzati lucidamente da Platone (*Leg.* 625c-638b) e Aristotele (1333b 11-35; cfr. *infra*). Sull'immagine di Sparta in Polibio si vedano anche Ollier 1943 II, 124-64; Walbank 1966; Tigerstedt 1974 II, 113-30; Hodkinson 2000, 50-52

<sup>577</sup> Un simile resoconto ricorre in Xen. *Ages.* 1, 25-27.

<sup>578</sup> Queste qualità tradizionalmente promosse nei cittadini di Sparta trovano, peraltro, in Agesilao un esempio eccellente. In Xen. *Ages.* 5, infatti Senofonte descrive Agesilao come un individuo continente tanto nel bere che nel mangiare (a riguardo, è interessante notare la funzione eminentemente *sociale* della doppia razione di cibo accordata al re, con la quale quest'ultimo poteva fare onore ad un commensale di sua scelta), resistente alle fatiche (si veda anche Plut. *Ages.* 14, 2) – che egli condivideva al pari con il proprio esercito – e continente nelle passioni, il che gli impediva di trasgredire i costumi tradizionali a riguardo (è il caso del divieto di baciarsi, nel contesto dei rapporti omoerotici maschili – quali intercorrevano tra lui e il persiano Megabate; a riguardo si veda anche Plut. *Ages.* 11, 6-10 e, in particolare, a proposito dello spirito di emulazione e del desiderio di onore che animava i rapporti omoerotici a Sparta,

Alla sensibilità di Agesilao per le abitudini tradizionali di Sparta si accompagna un altrettanto profondo rispetto per le norme religiose in genere<sup>579</sup>. Se abbiamo visto lo scrupolo con cui egli officiava i sacrifici durante le varie fasi della campagna, questo rispetto si traduce anche in un comportamento di segno contrario a quello che ad esempio aveva avuto Cleomene (Hdt. 6, 75) quando aveva incendiato il bosco sacro ad Argo facendovi perire i soldati argivi. In occasione della battaglia di Coronea, ad esempio (Xen. *Hell.* 4, 3, 19-20)<sup>580</sup>, alla notizia riferitagli che alcuni nemici

---

Plut. *Ages.* 20, 9 e *Lyc.* 17-18). Questa moderazione nello stile di vita di Agesilao viene posta in palese continuità con la più antica tradizione spartana, allorché Senofonte (*Ages.* 8, 6) afferma che la sua casa poteva essere scambiata per quella del primo diarca Aristodemo (che Senofonte ritiene figlio, e non nipote, di Eracle). Questo in contrasto tanto con lo stile di vita dei Persiani (il medesimo contrasto con il lusso persiano lo avevamo visto anche a proposito del reggente Pausania quale descritto da Erodoto). A proposito della sobrietà dei costumi di Agesilao conforme alla tradizione spartana, e che il soggiorno in Asia non avrebbe intaccato (a differenza della “*maggior parte dei generali*”), si veda anche Plut. *Ages.* 19, 5 (da cui ho attinto la citazione). Il tratto della moderazione di Agesilao ricorre anche in un frammento di Teopompo (FGrHist 115 F 22= Athen. 14, 74, p. 657: *χηρών δὲ σιτευτῶν καὶ μύσχων Θεόπομπος ἐν ἰγ' Φιλιππικῶν καὶ ἰα' Ἑλληνικῶν* (FGrHist I 297. 281), ἐν οἷς ἐμφανίζει τὸ περὶ τὴν γαστέρα τῶν Λακῶνων ἐγκρατὲς γράφων οὕτως: “καὶ οἱ Θάσιοι ἔπεμψαν Ἀγησίλαῳ προσιόντι πρόβατα παντοδαπὰ καὶ βοῦς εὐ τεθραμμένους, πρὸς τοῦτοις δὲ καὶ πέμματα καὶ τραγημάτων εἶδος παντοδαπῶν. ὁ δ' Ἀγησίλαος τὰ μὲν πρόβατα καὶ τὰς βοῦς ἔλαβεν, τὰ δὲ πέμματα καὶ τὰ τραγήματα πρῶτον μὲν οὐδ' ἔγνω: κατεκεκάλυπτο γάρ. ὡς δὲ κατείδεν, ἀποφέρειν αὐτοὺς ἐκέλευσεν, εἰπὼν οὐ νόμιμον εἶναι Λακεδαιμονίοις χρῆσθαι τοιούτοις τοῖς ἐδέσμασι. λιπαρῶντων δὲ τῶν Θασίων “δότε, φησί, φέροντες ἐκείνοις,” δειξας αὐτοῖς τοὺς εἰλωτας, εἰπὼν ὅτι τοῦτους δέοι διαφθεῖρεσθαι τρώγοντας αὐτὰ πολὺ μᾶλλον ἢ αὐτὸν καὶ τοὺς παρόντας Λακεδαιμονίων.”; cfr. *etiam* Theophr. fr. 142 Wehrli; Plut. *Mor.* 210c): allorché Agesilao si avvicina a Taso, gli abitanti dell'isola gli inviano armenti di ogni tipo e buoi grassi, nonché focacce e manicaretti di ogni tipo, perché potesse allestirne la propria mensa. Agesilao accetta le capre, le pecore e i buoi, ma chiede che le focacce e i manicaretti siano portati via, in quanto gli Spartani non erano avvezzi a quel tipo di cibo. Troviamo, dunque, in Teopompo, una riaffermazione dell'alimento carneo come cibo adatto al guerriero. Al contrario, quei manicaretti su invito di Agesilao vengono offerti agli iloti. A riguardo, si veda tra gli altri Nafissi 1991, 181-83.

<sup>579</sup> Si veda anche Xen. *Ages.* 3 e 11, 1-2. In Xen. *Ages.* 1, 10-12, un dato evenemenziale che nelle *Elleniche* (3, 4, 5) viene riferito come tale (la tregua che Tissaferne stipula con Agesilao con il pretesto di avere dal Gran Re la concessione dell'autonomia per le città greche d'Asia, ma in realtà per ottenere da Re un numero maggiore di truppe da schierare contro il diarca) viene utilizzato da Senofonte per marcare la lealtà e il rispetto di Agesilao per i giuramenti, in contrasto con il tradimento del medesimo giuramento da parte di Tissaferne. Questo rispetto rigoroso di Agesilao per i giuramenti e i patti è palesemente affermato da Senofonte anche più avanti (Xen. *Ages.* 3, 2), tanto che anche i nemici contro i quali il diarca si scontrava erano rassicurati da questa sua qualità. Nondimeno, Senofonte (*Ages.* 1, 15-17) mostra come Agesilao – una volta iniziata la guerra – usi la propria astuzia e la propria abilità strategica per far credere a Tissaferne che avrebbe mosso contro la Caria, mentre invece si dirige in Frigia. A questa notizia riportata anche da Plutarco (*Ages.* 9, 1-4), Plutarco aggiunge la giustificazione addotta da Agesilao, per cui violare una tregua comporta una violazione del divino, mentre ingannare i nemici non solo è giusto, ma procura gloria e guadagno.

<sup>580</sup> Si veda la cronaca di questa battaglia anche in Xen. *Ages.* 2, 9-16. Di nuovo notiamo – nel ritratto di Agesilao tracciato da Senofonte – le qualità di un uomo esperto di tecnica militare (par. 7), attento alle esigenze delle proprie truppe (par. 8), coraggioso (par. 12), nonché equilibrato e rispettoso della legge patria (par. 16), il quale rinuncia alla possibilità di un proprio regno personale in Asia per non tradire i valori su cui poggiava la costituzione patria. Questa qualità di Agesilao emerge anche più avanti (*Ages.* 4), dove Agesilao viene descritto come un individuo magnanimo e prodigo di benefici verso gli altri – senza, per questo, pretendere alcunché in cambio ai fini dell'arricchimento personale, ma semmai volgendo il proprio prestigio personale a vantaggio della città di Sparta, alla quale apparteneva. Allo stesso modo, in *Ages.* 6, 4, Senofonte riconosce proprio nella obbedienza incondizionata di Agesilao alle leggi della propria patria lo strumento per lui di esercitare un potere maggiore di quello di qualsiasi altro (in quanto gli si obbediva volentieri). In questo dato in Senofonte sembra tornare la distinzione fatta già da Demarato (Hdt. 7, 100-05; cfr. *supra*) tra il potere che il *nomos* spartano (di cui il diarca nelle sue funzioni – abbiamo visto – era il rappresentante) esercitava sui cittadini e quello di tipo coercitivo delle dinastie orientali. Il legame tra la forza dell'ordinamento spartano e la saldezza delle proprie leggi emerge chiaramente anche da Xen. *Ages.* 7, 1-3. Nondimeno Plutarco (*Ages.* 5, 1-2; 13, 5; 20, 6) fornisce del diarca spartano un ritratto alquanto differente in alcuni aspetti da quello idealizzato di Senofonte, allorché la magnanimità di Agesilao si traduce genealmente nel compiacere gli amici anche quando non era giusto, anche con la conseguenza di recare offesa ad avversari che avevano ragione (in tal senso non si discostava molto dal Lisandro plutarcho), talvolta anche volgendo a proprio vantaggio il rispetto della legge. Una disamina sulle fonti di cui disponiamo per delineare il profilo di Agesilao e – all'interno di esse – sul carattere particolare della testimonianza senofontea, ricorre in Cartledge (1987, 55-73).

in armi si erano rifugiati nel tempio di Atena Itonia egli dà disposizione di lasciarli liberi di andare dove volessero e di non renderli oggetto di alcuna ostilità, in rispetto della divinità (ὄμωσ οὐκ ἐπελάθετο τοῦ θείου; si vedano anche Xen. *Ages.* 2, 13 e Plut. *Ages.* 19, 2)<sup>581</sup>. Questo stesso rispetto per il sacro<sup>582</sup>, peraltro, si pone in contrasto piuttosto palese con il comportamento di Argivi, Ateniesi, Beoti, Corinzi – corrotti dal denaro persiano che Titrauste aveva consegnato a Timocrate di Rodi (*Hell.* 3, 5, 1; 4, 2, 1) di cui si riferisce poco dopo (4, 4, 2-4, 6)<sup>583</sup>. In particolare, allorché a Corinto va diffondendosi un’aspirazione alla pace con Sparta, viene pianificato un massacro contro coloro che cercavano di attuarla – un massacro che, essendo perpetrato in occasione della festività delle Euclee, assume i connotati di un sacrilegio (con il particolare riportato da Senofonte per cui le vittime designate erano massacrate anche nei luoghi sacri, in dipregio di ogni legge divina)<sup>584</sup>.

---

<sup>581</sup> In Xen. *Ages.* 1, 19-22, l’atteggiamento mite di Agesilao nei confronti di nemici e prigionieri – che prescriveva anche ai componenti delle proprie truppe – aveva anche una finalità strategica: non depauperare del tutto i popoli e i territori presso i quali il proprio esercito si trovava, nell’eventualità di dover fare affidamento sulle risorse locali.

<sup>582</sup> Un dato interessante per questa ricerca ricorre in Xen. *Ages.* 2, 17, in cui Senofonte ci dice esplicitamente che Agesilao, tornato in patria dopo aver espugnato il porto di Lechaion a Corinto, partecipò al peana per Apollo all’interno delle *Giacinzie*, nel posto in cui era stato collocato dal maestro del coro. Si tratta di un dato interessante in quanto ci induce ad interrogarci tanto sulla funzione culturale e sociale che la poesia occupava all’interno delle feste religiose a Sparta, tanto sulla sopravvivenza a Sparta di una pratica poetica ancora viva all’interno del tempo sacro, in epoche per le quali – al contrario – l’immagine di Sparta che ci giunge è all’insegna della impermeabilità ad ogni forma di educazione che non fosse di tipo meramente bellico (lo vedremo sia in Platone che in Aristotele). Il fatto che un diarca già piuttosto avanti con gli anni (Agesilao doveva avere all’incirca 54 anni) e che, pertanto, si era già ampiamente distinto per le proprie doti militari e di governo, partecipò al pari degli altri cittadini – occupando il posto che a lui compete (un posto che probabilmente era legato alle funzioni sacrali che come diarca egli svolgeva) – ad una cerimonia religiosa che coinvolge l’intera comunità ci permette di capire molto del fondamento essenzialmente religioso dell’ordinamento stesso della società di Sparta (del quale, in tal senso, emerge l’arcaicità delle forme di pensiero che lo caratterizzano): un ordinamento che trova nell’educazione dei cittadini (l’agogè, al cui interno le forme poetiche svolgono la medesima funzione essenziale) l’elemento, forse, maggiormente imprescindibile. Quelle stesse forme poetiche sulle quali i giovani spartani plasmano il loro carattere negli anni della loro educazione (alla quale anche Agesilao – caso eccezionale per un diarca, Plut. *Ages.* 1, 2 – si era sottoposto), dunque, diventano per questi stessi individui divenuti adulti il veicolo di trasmissione di quei medesimi valori sociali (non a caso, abbiamo visto, si può parlare di “leggi cantate”) che garantiscono allo stesso ordinamento civico la propria stabilità. Si ricordi anche Plut. *Ages.* 19, 4, in cui si dice che Agesilao prende parte alla processione durante le feste pitiche a Delfi.

<sup>583</sup> Si veda anche Plut. *Lys.* 27, 3. In Plut. *Ages.* 15, 8, a proposito del denaro che fu distribuito ad Atene e Tebe Agesilao – descritto qui da Plutarco come un ottimo re e generale – parla di trentamila arcieri (in ragione dell’effigie di un arciere impressa sui darici) con cui il Gran Re era stato capace di scacciarlo dall’Asia.

<sup>584</sup> A Corinto, poi, si instaura un vero e proprio regime tirannico – a seguito dell’esilio dei sopravvissuti – per cui Corinto divenne di fatto una costola di Argo e i cittadini rimasti furono costretti ad assumere la cittadinanza argiva. A riguardo si veda anche Plut. *Ages.* 21, 3-7, ove Plutarco testimonia il ruolo essenziale di Agesilao nel cacciare gli Argivi dalla città mentre essi celebravano i giochi istmici e nel restituire la città – nonché l’organizzazione e la celebrazione della festa – agli esuli corinzi, che ne erano i legittimi detentori. Questo atteggiamento di Agesilao si inserisce in questo più ampio rispetto che egli aveva per il sacro, testimoniato anche da Plutarco con l’onore a cori e le gare in patria in cui gareggiavano fanciulli e fanciulle.

Questi stessi sopravvissuti, successivamente, appreso di come le cose a Corinto stessero denegerando, pianificavano di tornare e liberare la città dai sacrileghi. In questo, Senofonte sembra decisamente rispecchiare il pensiero della sua patria d’origine, Atene, per cui quello tra tirannide e sacrilegio è di fatto un nesso inscindibile. D’altra parte, la radice di questa visione ateniese del tiranno può essere fatta risalire indietro nel tempo fino all’età arcaica – se pensiamo al comportamento hybristico con cui i pretendenti oltraggiano la dimora di Odisseo. Se intendiamo il tiranno come colui che fa violenza a qualcosa di socialmente sacro – nel caso specifico l’*oikos* – diviene altresì comprensibile l’antica legge attica contro la tirannia, la quale rendeva l’offensore *atimos* nel senso arcaico del termine – un fuorilegge che si poteva uccidere impunemente – considerando che contro di lui era stata pubblicamente pronunciata una maledizione. Sia detto, in tal senso, che in una stele dell’agorà di Atene (336 a. C.) il tirannicida è definito ὄστιος (il che implica che il suo atto è *concesso* e *raccomandato* dagli dei). Entro questo stesso ordine di idee – allorché dopo Platea il reggente Pausania con il proprio comportamento avrebbe attirato su di sé l’accusa di aspirare alla tirannide – devono interpretarsi

Quanto alla corrispondenza di Agesilao, anche per altri aspetti, con i tratti dei suoi predecessori delle età precedenti, notiamo che:

- da un lato, per alcuni dati trasmessi da Senofonte – come le nozze di Otys (o Cotys, sovrano di Paflagonia) con la figlia di Spitridate (satrabo di Lidia e Frigia) favorite da Agesilao in vista di un'alleanza con quest'ultimo (4, 1, 3-15)<sup>585</sup> – Agesilao esprime ancora quel criterio arcaico (aristocratico) del legame matrimoniale quale vincolo di alleanza politica<sup>586</sup>,
- nondimeno, l'obbedienza che Agesilao conserva sempre nei confronti del governo cittadino spartano rappresentato dagli efori<sup>587</sup> – come si evince dal suo rientro repentino a Sparta su ingiunzione di questi (4, 2, 2) per affrontare il pericolo imminente rappresentato dalla coalizione antispartana di Atene, Tebe, Corinto e Argo favorita dal denaro persiano inviato da Titrauste (3, 5, 1-ss.) – ci rivela una personalità pienamente integrata nel tessuto istituzionale di Sparta, al cui interno semmai sono ormai gli efori a detenere il maggiore potere politico e ad esercitarlo eventualmente in modo dispotico<sup>588</sup>. È in effetti per questa epoca, come fa notare Cartledge (1979 [2002], 115), che noi abbiamo dallo stesso Senofonte (*Lak. Pol.* 15, 7) la notizia dei giuramenti che il re e gli efori si scambiavano annualmente<sup>589</sup>, e che d'altra parte nella stessa versione plutarchea della *Rhetra* attribuita a

---

le misure adottate dagli Spartani nei suoi confronti, per cui di fatto egli venne lasciato morire. Si veda e. g. Nafissi 2004<sup>1</sup>, 168.

<sup>585</sup> Si veda anche Plut. *Ages.* 11, 3.

<sup>586</sup> Lo stesso criterio si evince dal ruolo di Apollofane di Cizico (4, 1, 29-31), legato da vincoli di ospitalità sia con Farnabazo sia con Agesilao, e pertanto in grado di far da intermediario affinché i due – pur in una situazione di conflitto, in quanto Farnabazo è vincolato all'autorità del Gran Re – potessero venire a colloquio. Si veda anche Plut. *Ages.* 12, ove Plutarco coglie l'occasione per sottolineare il contrasto – ormai tipico – tra il lusso dei vettovagliamenti di Farnabazo rispetto semplicità dell'apparato di Agesilao (in particolare, i ricchi tappeti su cui Farnabazo si sdraia e le vesti sontuose che indossa rispetto all'erba nuda su cui è sdraiato Agesilao). Sulla base dello stesso criterio viene fondata l'alleanza tra Agesilao e il figlio di Farnabazo (4, 1- 34-39). Si veda anche Plut. *Ages.* 13

<sup>587</sup> Che ormai gli efori e i geronti detenessero il potere maggiore è confermato anche da Plut. *Ages.* 4, 2-3 ove Plutarco spiega anche come – a seguito di questo stato di cose – fosse maturata nel corso degli anni anche una sorta di rivalità tra i re e queste due cariche alternative. In tal senso, Plutarco mostra come Agesilao cercasse spesso di blandirli in molti modi (e. g. richiedendo il loro consenso per ogni impresa o colmandoli di attenzioni). Più avanti, tuttavia (*Ages.* 15, 5-6), Plutarco descrive l'obbedienza di Agesilao alle istituzioni della propria città (in particolare la sollecitudine con cui ritorna dall'Asia richiamato dagli efori) non come un segno di viltà e piaggeria, quanto di onestà e rettitudine come poche, tanto da ritenere Sparta beata per il rispetto che Agesilao aveva verso di lei e le sue leggi.

<sup>588</sup> In Xen. *Ages.* 1, 36, la prontezza con cui Agesilao obbedisce all'ordine degli efori di rientrare in patria sarebbe indice di integrità etica del diarca il quale, nonostante la notevole fama e il notevole potere acquisiti grazie alla campagna in Asia, grazie ai quali avrebbe potuto crearsi un vero e proprio regno personale in Asia, sceglie di non tradire la propria patria e l'ordinamento su cui essa si basava.

<sup>589</sup> A prescindere dalla data di istituzione dell'eforato (e dai momenti in cui all'eforato vennero riconosciute le particolari funzioni di cui li troviamo titolari nelle fonti di cui disponiamo), Platone (*Leg.* 684ab) – per ciascuna delle tre principali regioni doriche del Peloponneso (Argolide, Messenia, Laconia) – ci parla dell'istituzione di giuramenti tra i rispettivi sovrani e i popoli su cui ciascuno dominava (affini nei termini a quelli di cui ci parla Senofonte) già per l'epoca dei primi sovrani mitici (Temenos in Argolide, Cresfonte in Messenia, i figli di Aristodemo, Euristene e Procle, in Laconia). Ciò induce a ritenere (e. g. con Lipka 2002, 246) che in principio gli efori assolvessero essenzialmente la funzione di intermediari legittimi tra i re e il *damos*. In effetti, se prendiamo in esame la notizia dell'istituzione dell'eforato in Plat. *Leg.* 692b, ci accorgiamo che Platone riconosce all'istituto dell'eforato precisamente la funzione – nell'interesse del *damos* – di “sorveglianti” (da cui il nome che li designava) di quegli stessi più antichi giuramenti istituiti direttamente tra sovrani e popolo, affinché i sovrani non li violassero a seguito di un'eventuale deriva tirannica.

Licurgo (Plut. *Lyc.* 6) – presumibilmente di ambiente aristotelico<sup>590</sup> – degli efori non viene fatta alcuna menzione<sup>591</sup>.

#### 4. Alcuni cenni a proposito dei *klaroi* e dell'uguaglianza degli Spartiati.

Ad Atene, la portata delle riforme soloniane<sup>592</sup>, possiamo dire, se non era ancora una riforma di natura pienamente democratica (si parla qui di *eunomia* e non ancora di *isonomia*<sup>593</sup>, e tanto meno di *isegoria*) nondimeno mirava a porre delle norme tali da attenuare il divario tra ricchi e poveri e, di conseguenza, evitare che l'arbitrio dei più ricchi potesse condurre a forme anche estreme di dipendenza (quale è il caso del dare in pegno la propria persona per estinguere un debito – la cosiddetta *schiavitù per debiti*)<sup>594</sup>. D'altra parte, il carattere timocratico della sua riforma costituzionale – che si aggiunge alla abolizione di debiti e ipoteche (*seisakththeia*, per cui si veda Sol. fr. 30 G-P), e alla riforma della moneta e del sistema di pesi e misure – come notava Musti (1989 [2006], 231) – non apporta alcun fattore rivoluzionario alla struttura economica e sociale di Atene. Semmai (al pari di quanto si potrebbe dire della *eunomia* spartana) essa rafforzava in termini di legge un persistente assetto istituzionale che era stato raggiunto (si veda Sol. fr. 7 G-P; in esso è interessante il fatto che i privilegi concessi al popolo sono indicati con il termine *geras*, lo stesso che, abbiamo visto, viene impiegato da Erodoto per indicare le prerogative dei diarchi spartani<sup>595</sup>) –

<sup>590</sup> Si ricordi la citazione di Aristotele in Plut. *Lyc.* 6. Si veda a riguardo, e. g. Lupi 2012, 71.

<sup>591</sup> A questo riguardo è particolarmente interessante anche quello che troviamo in Arist. *Pol.* 1270b 6-35, secondo cui la povertà in cui versa il *damos* – al cui interno gli efori sono eletti – fa in modo che assumano la carica degli uomini venali. La potenza via via crescente di questa carica, d'altra parte, ha fatto in modo che anche i diarchi diventassero dei demagoghi – trasformando di fatto la città in una democrazia. Questo scadimento nella qualità degli uomini che accedono all'eforato, d'altra parte, poiché gli efori svolgevano anche una funzione giudiziaria, fa avvertire ad Aristotele la necessità che anche a Sparta ci si doti di leggi scritte. In realtà, Bertelli (2004, 44-47) fa notare come lo stesso giuramento che i re e gli efori si scambiassero vicendevolmente (per cui cfr. *Lak. Pol.* 15, 7) debba far escludere un rapporto di soggezione dei primi nei confronti dei secondi. Piuttosto Aristotele avrebbe generalizzato episodi particolari, come il "corteggiamento" degli efori da parte di Pausania nel 403 o la particolare deferenza usata nei loro confronti da parte di Agesilao. È altresì probabile, secondo Bertelli, che Aristotele – tramite la connotazione corrotta e tirannica degli efori – volesse semplicemente dimostrare la loro scarsa integrazione nel sistema istituzionale tradizionale di Sparta (il che – se fosse così – spiegherebbe a mio avviso anche la loro assenza nella versione plutarchea [aristotelica] della *Rhetra* di Licurgo).

Carlier (1984, 263) sintetizzava la posizione dei diarchi entro l'ordinamento politico di Sparta con l'espressione, tratta dall'*Agesilao* di Senofonte (2, 16), τὰ νόμιμα μὲν ἄρχειν, τὰ νόμιμα δὲ ἄρχεσθαι. Più avanti, Carlier (1984, 283-84) definisce la funzione che ogni organo dell'ordinamento spartano ha in ogni atto dello stato, individuando nella *gerousía* il ruolo di *preparazione* – tramite la *probouleusis* – delle proposte da sottoporre all'assemblea, la quale ha la facoltà di *decisione*. Spetta invece ai diarchi il compito dell'*esecuzione* delle decisioni prese dall'assemblea. Il ruolo, poi, di *controllo* dell'operato dei diarchi competeva alternativamente ai geronti o agli efori. Tutto questo, però, si riferisce alla Sparta di età classica, ed è verosimile che in età arcaica – soprattutto durante VII secolo – i diarchi avessero poteri ben più consistenti, in virtù di un ordinamento basato ancora sul *nomos* come lo intendeva Cartledge (2001, 57-58) – vale a dire "costume, usanza, autorità" – e che trovava innanzitutto nella religione (vale a dire nei riti) il proprio fondamento. In tal senso la versione della *Rhetra* testimoniata dalla *Eunomia* tircaica (non la famosa *Rhetra* "licurghea") – secondo l'interpretazione di van Wees 1999 a cui abbiamo aderito – sembra avvalorare ulteriormente questa ipotesi.

<sup>592</sup> Arist. *Athen. Pol.* 5-12; Plut. *Sol.* 12, 3-16 1. Si vedano al riguardo Bengtson 1965 (1985), 186-95; Musti (1989 [2006]) 226-33; Noussia 2010, 19-44, nonché le sempre valide riflessioni di Ste Croix pubblicate in modo organico soltanto in anni recenti (Ste Croix 2004 [2008], segnatamente le pp. 5-128)

<sup>593</sup> Sulla possibilità che la nozione di *isonomia* possa applicarsi agli individui che formano una oligarchia di pari (di cui gli *homoioi* spartani rappresentano un caso eccellente), si veda Raaflaub 2006, 392-93.

<sup>594</sup> Si veda Sol. 3, 34 G-P

<sup>595</sup> A proposito dell'importanza della riforma soloniana quale deterrente di tentativi eventuali di un soggetto aristocratico di prevalere su un altro, con particolare riferimento al fr. 7 G-P, ho trovato spunti interessanti in Marrucci 2010, 28-35. Allo stesso modo, potremmo dire, la distribuzione dei *klaroi* a Sparta in ragione di un contributo individuale all'attività bellica potrebbe configurarsi come una sorta di estensione dell'*aristeuein* aristocratico a tutta la comunità cittadina, che nel caso di Sparta trasforma il *dāmos* in una società ispirata nel suo complesso ai valori

tanto impedendo i soprusi dei più ricchi sui più poveri (cfr. Sol. 3, 9-13 G-P), quegli stessi denunciati decenni prima da Esiodo (*Op.* 190-224), quanto contribuendo a ristabilire e mantenere l'equilibrio tra famiglie aristocratiche concorrenti che episodi come quello di Cilone avevano messo a rischio<sup>596</sup>.

Maria Noussia (2010, 23) nota come, rispetto agli altri legislatori di età arcaica, Aristotele (*Pol.* 1273 b32-1274b28) ritenga Licurgo e Solone i soli ad aver realizzato un vero e proprio ordinamento politico (*politeia*). Ciò che, tuttavia, è opportuno sottolineare è che – stante il carattere *timocratico* di entrambi gli ordinamenti<sup>597</sup> – laddove la divisione dei cittadini operata ad Atene da Solone in quattro classi di censo (pentakosiomedimni, cavalieri, zeugiti, teti) corrisponderebbe per ciascuna di esse ad un numero maggiore o minore di prerogative politiche, nel caso di Sparta di cui qui ci occupiamo la quota fissata dalle autorità (quale contributo essenziale che ciascuno era tenuto a versare al tesoro cittadino per detenere la cittadinanza) di fatto fissava una soglia determinata per il pieno accesso ai diritti politici – una soglia economica che la totalità dei cittadini era in grado di sostenere in ragione dell'usufrutto di un *klaros* parimenti determinato dalla stessa autorità<sup>598</sup>. Che questo *klaros*, poi, fosse di eguale estensione per tutti (come sostengono e. g. Plut. *Lyc.* 8, nel trattare delle riforme licurghee, o Polyb. 6, 48, 3) o che semplicemente nella prima età arcaica (in coincidenza con le due guerre Messeniche) vi sia stata una redistribuzione della terra (come sostengono Plat. *Leg.* 648e; Isocr. *Arch.* 6 e *Panath.* 12) entro un numero più ampio di cittadini, tale da garantire la base sociale ed economica della comunità originaria di Sparta (i novemila lotti di cui ci parla Plut. *Lyc.* 8, 5-6, corrispondenti all'incirca ad altrettanti cittadini all'epoca delle Guerre Persiane, di cui ci danno notizia e. g. Hdt. 7, 234 [ottomila cittadini] e Arist. *Pol.* 1270a 36-38 [diecimila cittadini]; si veda Piccirilli in Manfredini-Piccirilli 1980 [2010], 246-48) poco importa, a mio avviso, rispetto all'ammontare fissato della contribuzione (da intendersi come il medesimo per tutti, stando a Xen. *Lak. Pol.* 7, 3 e a Plut. *Lyc.* 12, 3 – oppure, come eventualmente è possibile, ma non dimostrabile sulla base delle fonti, *ugualmente proporzionale* alla ricchezza di ciascuno – e che in tal modo diveniva *a priori* condizione sufficiente per la piena cittadinanza)<sup>599</sup>.

---

dell'aristocrazia (in tal senso, è di un certo interesse la definizione che di recente ha dato G D'Alessio [2009, 150-56] della poesia di Tirteo come di elegia "corale", tale cioè da farsi portavoce della ideologia di una intera comunità e non soltanto di una cerchia ristretta di persone).

<sup>596</sup> Noussia 2010, 22.

<sup>597</sup> Sulla possibilità che la riforma soloniana non avesse un carattere timocratico e che le quattro suddivisioni si riferissero esclusivamente alle funzioni espletate dai cittadini nella conformazione dell'esercito si veda Raaflaub 2006, 390-91 (il quale, peraltro si richiama a Ste Croix 2004 [2008], 5-72, il saggio "*The Solonian Census Classes and the Qualifications for Cavalry and Hoplite Service*").

<sup>598</sup> È ciò che già Calame (1977 II, 31) aveva invitato a considerare.

<sup>599</sup> A riguardo si veda anche la testimonianza di Dicearco (fr. 72 Wehrli). Si veda, peraltro, Hodkinson (2000, 210), il quale immagina una situazione iniziale (precedente alla redistribuzione proporzionale di terra ad una fetta più ampia di cittadini, tale da poter garantire a ciascuno la possibilità contribuire ai pasti comuni e allo stesso tempo di astenersi dal lavoro dei campi) in cui *even the poorest Spartiate households would have possessed landholdings greatly in excess of that held by poor citizens in other poleis*. Il criterio resta quello della uguaglianza *geometrica*. Nondimeno, Hodkinson (2000, 53-55; 69-70) ritiene che la testimonianza di Plut. *Lyc.* 8-9 sul criterio egualitario nella distribuzione dei lotti di terreno sia conforme in massima parte alla riforma di III secolo condotta da Agide IV e Cleomene III, riscontrando delle strette affinità con il discorso che Plutarco ascrive allo stesso Cleomene III (Plut. *Cleom.* 10, 4). Si veda anche Flower (2002, 196-97), il quale sostiene che l'idea nel suo complesso di un lotto di terra alienabile e indivisibile è stata un'istituzione di Agide IV, senza alcun fondamento storico precedente, mentre i lotti di terra suddivisi tra gli Spartiati successivamente alle guerre messeniche di VIII-VII secolo non erano né inalienabili né indivisibili, né erano necessariamente uguali.

Una simile possibilità, peraltro, è ammessa anche da ciò che possiamo desumere a proposito dell'istituzione sociale dei pasti in comune (cfr. *infra*), al cui interno è constatabile una differenza di ricchezza tra i cittadini allorché, accanto alla contribuzione ordinaria versata da tutti, troviamo attestate contribuzioni straordinarie da parte dei più abbienti (anche quando costoro siano semplicemente alcuni cittadini che hanno fatto una caccia più fruttuosa di altri; cfr. Xen. *Lak. Pol.* 5, 3; 6, 3-5)<sup>600</sup>. Va rilevato, d'altra parte, che la stessa nozione di *homoioites* non si riferisce ad una comunità di "eguali" (a cui si addice piuttosto la nozione di *isotes*), quanto piuttosto di "simili" o "pari" (su questo punto si veda, in particolare, Mossé 1996, 1226-28)<sup>601</sup>. Quale che fosse, dunque, l'effettiva ricchezza dei singoli cittadini di Sparta, dobbiamo ritenere che non aveva importanza che di per sé stessa superasse di poco o di molto la quota da versare stabilita dalle autorità, la quale (sotto il profilo economico) da sola era la condizione sufficiente per il pieno riconoscimento dei diritti politici. Quanto alla possibilità di accesso alle cariche – se escludiamo la diarchia – tanto la *gerousia* quanto l'eforato erano parimenti accessibili in virtù di quelle stesse qualità personali, in ragione delle quali le famiglie i cui membri avevano partecipato alle guerre di espansione del dominio di Sparta erano state ammesse alla spartizione dei *klaroi* originari.

Che poi – segnatamente a partire dalla metà del VI secolo – a questo livellamento dei diritti di cittadino su di un contributo censitario fisso possa eventualmente essere seguita un'effettiva virata dei costumi in direzione di una austerità generalizzata (come si desumerebbe e. g. da Plut. *Lyc.* 9; ma io non credo) ciò può essere letto, semmai, come l'esito necessario – e allo stesso tempo quasi depauperante – di una società che al proprio interno sarà sempre mossa da *philotimía*<sup>602</sup>, la quale era tradizionalmente aristocratica e che, come tale, *si manifestava con il valore in combattimento e con l'opulenza del genere di vita*<sup>603</sup>.

È, ad ogni modo, la nuova situazione – seguita alle due guerre messeniche – che nel VII secolo determina ciò che Cartledge<sup>604</sup> definisce *a sort of "social contract"* tra l'aristocrazia e il *damos*, nel quale l'aristocrazia (che comprendeva i diarchi) mantiene il supremo potere politico, mentre il

---

<sup>600</sup> Lo stesso Hodkinson (1989, 83) ammette una situazione di questo tipo.

<sup>601</sup> Nondimeno, Hodkinson (2000, 53-55; 69-70) ritiene che la testimonianza di Plut. *Lyc.* 8-9 sul criterio egualitario nella distribuzione dei lotti di terreno sia conforme in massima parte alla riforma di III secolo condotta da Agide IV e Cleomene III, riscontrando delle strette affinità con il discorso che Plutarco ascrive allo stesso Cleomene III (Plut. *Cleom.* 10, 4). Si veda anche Flower (2002, 196-97), il quale sostiene che l'idea nel suo complesso di un lotto di terra alienabile e indivisibile è stata un'istituzione di Agide IV, senza alcun fondamento storico precedente, mentre i lotti di terra suddivisi tra gli Spartiati successivamente alle guerre messeniche di VIII-VII secolo non erano né inalienabili né indivisibili, né erano necessariamente uguali.

<sup>602</sup> Lévy (2003 [2006], 84) ricorda come Platone parlasse di *timocrazia*. La Sparta dell'VIII secolo, rileva Vernant (1962 [1984], 54-57), è ancora quella che si esprime al suo meglio nel lusso ricercato dagli aristocratici del mondo greco coevo, di cui fanno parte, tuttavia, anche le lettere e le arti, devolute a beneficio collettivo nei contesti festivi. Il successivo cambiamento – che comporta una chiusura di Sparta su se stessa ed una impermeabilità, anche culturale, con il mondo esterno, tanto da trascurare anche le arti liberali – sembra soltanto, secondo Vernant, implicare che il contributo di Sparta al pensiero greco d'ora in poi sia nullo. Una vittima illustre della propria *philotimia* – in una società ormai pienamente conformata ad un criterio di rigida uguaglianza e reciproca sorveglianza tra i cittadini – sarà, secondo l'interpretazione di Nafissi (2004<sup>2</sup>, 60; 85), il reggente Pausania (per cui cfr. *infra*, Thuc.1, 94-95; 128-34). In particolare Nafissi (p. 69) spiega precisamente l'esibizione del lusso persiano da parte di Pausania come la conseguenza naturale di un'etica – quale era quella omerica – secondo cui un dato essenziale che sanciva la vittoria di un individuo su un nemico (segnatamente quando si trattava di un leader) era l'ostentazione che ciascuno faceva della parte di bottino assegnatagli individualmente, sulla base di una spartizione delle ricchezze secondo il medesimo criterio proporzionale della uguaglianza geometrica che abbiamo appena enunciato.

<sup>603</sup> Vernant (1962 [1984], 69).

<sup>604</sup> Cartledge (2001, 38).

*damos* ottiene il diritto di decidere almeno nelle questioni di pace e di guerra, e che comunque non elimina la diarchia ereditaria insieme ad altre vestigia dello stato tribale. A questo riguardo, già alcuni anni prima, Stephen Hodkinson<sup>605</sup> parlava di un compromesso tra cittadini nobili e non nobili – il cui mantenimento era basato essenzialmente su quattro diversi elementi culturali propri anche delle età precedenti<sup>606</sup> che, nel caso di Sparta consistevano nella *ricchezza*, nella *nascita*, nei *meriti individuali*, e nell'*anzianità*. È precisamente l'equilibrio dialettico tra questi quattro elementi e il rapporto con cui ciascuno di essi si troverà ad essere con gli altri che Hodkinson, in questo suo primo (per noi) contributo, poneva alla base tanto della solidità dell'assetto socio-istituzionale di Sparta, quanto dei cambiamenti all'interno di questo medesimo assetto (conseguenti al mutare del rapporto di equilibrio tra questi stessi elementi).

In relazione a ciò, nondimeno, Stephen Hodkinson ha insistito in contributi successivi<sup>607</sup> nel dimostrare come l'immagine di Sparta quale una comunità perfettamente egualitaria tra i cittadini sul piano dell'economia (secondo il mito delle riforme licurgee) fosse in realtà il prodotto della tradizione storiografica su Sparta affermata a partire dal volgere del V secolo – rappresentata dalle opere di Senofonte, Platone, Eforo, Teopompo, Aristotele, fino ad arrivare a Plutarco<sup>608</sup> – e che in realtà Sparta durante tutto il corso della sua storia fosse caratterizzata da sostanziali disparità tra i cittadini (dimostrate, ad esempio, dalla notizia dell'allevamento di cavalli per le gare equestri o i donativi straordinari alle mense comuni da parte dei cittadini più abbienti; si veda già Hdt. 6, 61, 3 o 7, 134, 2). La conquista di un impero da parte di Sparta successivamente al 404 – con l'afflusso di ricchezze a Sparta che ne derivò – secondo Hodkinson<sup>609</sup> avrebbe semplicemente esacerbato delle tendenze sociali già ampiamente sviluppate e testimoniate nel corso del V secolo<sup>610</sup>.

In breve, dunque, Hodkinson – analizzando, innanzitutto, la relazione tra criteri ereditari, matrimonio e demografia nel corso della storia di Sparta (Hodkinson 1989) – ritiene che la norma per cui i cittadini fossero i possessori di un lotto indivisibile di terra che alla loro morte tornava allo stato o quella per cui il lotto si tramandasse esclusivamente al figlio primogenito (testimoniate e. g. da Plut. *Lyc.* 8, 3-6; 16, 1) siano sostanzialmente false, in quanto impraticabili nella realtà (si veda anche Hodkinson 1996, 89-90). Al contrario, egli ritiene che il possesso della terra fosse di tipo privato (e regolato dalla città soltanto in minima parte). Nelle sue ricerche, Hodkinson sottolinea piuttosto come – anche in relazione alle pratiche di liberalità a cui abbiamo accennato – le differenze tra i cittadini sul piano economico (mantenute e consolidate, e. g., attraverso le pratiche matrimoniali) sarebbero divenute sensibili anche sul piano politico, rendendo alcune famiglie di fatto più importanti di altre (e. g. Hodkinson 1989, 95-100) – questo essenzialmente a partire dalla

---

<sup>605</sup> Hodkinson (1983 [2002], 104-30).

<sup>606</sup> Esattamente quello che, a mio avviso, Vernant (1962 [1984], 42-43) intendeva quando – a proposito della stessa nascita della *polis* – parlava un processo di *democratizzazione e di divulgazione* di quei comportamenti e di quelle procedure e conoscenze che in precedenza erano prerogative esclusive dei *basileis* e dei *gene* che detenevano il potere.

<sup>607</sup> Hodkinson 1986, 1989, 1996; e, da ultimo, Hodkinson 2000.

<sup>608</sup> Negli autori del V secolo (e. g. Ellanico di Lesbo, che attribuisce l'ordinamento spartano ad Euristene e Procle), ad esempio, non vi sarebbe alcuna traccia di una distribuzione egualitaria dei lotti di terra tra i cittadini, né un autore come Erodoto (1, 65-66) annovera un simile provvedimento tra le riforme licurgee.

<sup>609</sup> Hodkinson (1996, 87-89).

<sup>610</sup> In particolare, si veda Hodkinson 2000, 167-70.

metà del V secolo (coerentemente con i nomi di vincitori spartani alle gare ippiche attestate nelle liste degli *olimpionikoi*, e testimonianze come l'iscrizione di Damonon)<sup>611</sup>.

Nel prendere atto dei risultati della ricerca di Hodkinson, tuttavia, occorre evitare di leggere questa disegualianza economica tra i cittadini spartani in termini di libertà assoluta da parte dei più ricchi di accrescere ulteriormente questa ricchezza, anche a danno dei più deboli<sup>612</sup>. Piuttosto, è opportuno, a mio avviso, ricondurre le osservazioni di Hodkinson nei contributi successivi<sup>613</sup> entro l'alveo delle osservazioni che, invece, egli fa in questo primo contributo (1983 [2002], 108-24), allorché egli stesso insiste sul fatto che la stabilità dell'equilibrio tra i differenti fattori sociali era ottenuto a prezzo di una *uniformità* dei costumi tra i cittadini, della *conformazione* ad un determinato modo di vivere e, cosa più importante, con l'*anteporre l'interesse collettivo della città a quello individuale del singolo cittadino*<sup>614</sup>.

Le tre forme di civiltà che Hodkinson analizza entro la società spartana (le forme dell'*educazione*, i *pasti in comune*, il *servizio* che i cittadini prestano individualmente *nell'esercito*) e – cosa più importante – la *relazione* che si pone tra di esse nella misura in cui quest'ultima plasma la società di Sparta e determina il ruolo che in essa occupa ciascun cittadino<sup>615</sup> costituiscono il presupposto essenziale attraverso il quale osservare anche le reali (e inevitabili) disparità tra le differenti famiglie (che si tratti di ricchezza, o di prestigio – che esso derivi dal lignaggio o dai meriti acquisiti da uno o più dei suoi membri all'interno della società) che componevano la compagine civica di Sparta. Ciò è facilmente comprensibile se consideriamo che tanto queste tre forme di civiltà quanto la relazione culturalmente determinata che le legava erano in ultima analisi funzionali allo sviluppo nel carattere dell'individuo di un senso rigoroso della disciplina.

Nel suo ultimo e più importante contributo<sup>616</sup>, Hodkinson riafferma innanzitutto in modo più articolato la propria critica alle teorie che – in vario modo – ritenevano che lo stato intervenisse in modo massiccio nella gestione e nella trasmissione della proprietà terriera tra i cittadini (pp. 67-68,

---

<sup>611</sup> A riguardo si veda anche Hodkinson 1999 e, di recente, in particolare Nafissi 2013. Al tema della ricchezza privata che gli Spartiati impiegano per la partecipazione alle corse con i carri, Hodkinson riserva un intero capitolo della sua monografia dedicata alla ricchezza di Sparta (Hodkinson 2000, cap. 10: *Equestrian Competitions: Participation and Expenditure*).

<sup>612</sup> Un dato questo che – semmai – è proprio della *polypragmosyne* della Atene liberata dai tiranni così come, abbiamo visto, ci viene descritta da Erodoto, e che abbiamo osservato all'apice della propria potenza nella descrizione che ci viene resa da Tucidide (direttamente o indirettamente – attraverso i discorsi dei personaggi che Tucidide fa parlare) e che – questo va riconosciuto – Sparta farà proprio soltanto successivamente alla guerra del Peloponneso

<sup>613</sup> Segnatamente circa i criteri che regolavano a Sparta i legami matrimoniali, nonché quelli relativi alla trasmissione ereditaria dei lotti familiari di terreno – i due strumenti attraverso i quali le famiglie che già disponevano di un maggior grado di benessere potevano evitare che i loro possedimenti potessero diminuire e, al contrario, fare in modo di consolidarli ed eventualmente accrescerli.

<sup>614</sup> I corsivi in linea di massima riproducono in traduzione quelli di Hodkinson stesso.

<sup>615</sup> Molti studi dedicati al tema della *agoge* di Sparta sono divenuti ormai canonici (tra quelli menzionati anche da Hodkinson 1983 [2002], ricordo Nilsson 1912 [1986], Jeanmaire 1939, den Boer 1954, Brelich 1969, ai quali io mi sento di aggiungere Calame 1977 I [2001], nonché l'agile ma completa sintesi fornita da Lévy 2003 [2006], 37-48). Ogni studio che è seguito su Sparta e sulle forme di società che la caratterizzano (e. g. Lévy 2003 [2006], per citare uno dei più recenti) necessariamente è costretto a confrontarsi tanto con questi studi fondamentali quanto – a propria volta – con le fonti che ci restituiscono notizie su queste forme di società medesime (segnatamente, le *Leggi* di Platone, la *Lakedaimonion Politeia* di Senofonte, la *Politica* di Aristotele, la *Vita di Licurgo* di Plutarco, nonché molti luoghi dei *Deipnosofisti* di Ateneo – solo per ricordare le principali). Non ci è permesso soffermarci in questa sede sull'educazione degli Spartani in modo dettagliato, né sui vari aspetti di socialità del cittadino spartiato, ma si tenta di enucleare le caratteristiche funzionali all'argomentazione.

<sup>616</sup> Hodkinson 2000, cap. 3, pp. 65-112.

limitando, dunque la possibilità di questi ultimi di dividere o alienare in alcun modo il proprio lotto di terra) isolando peraltro la testimonianza di Polibio (6, 45) e quella di Plutarco (*Lyc.* 8) a proposito dell'uguaglianza dei lotti di terra in virtù delle riforme di Licurgo rispetto a quella di testimoni precedenti (e. g. Plat. *Leg.* 648d, oppure Isocr. *Arch.* 20), che parlavano di una distribuzione della terra di poco successiva all'occupazione dorica del Peloponneso (quella di un'equa ripartizione dei lotti di terra tra i cittadini, dunque, sarebbe un'idea di età ellenistica)<sup>617</sup>. Contestualmente, Hodkinson riafferma il proprio rifiuto dell'ipotesi tradizionale dell'erede unico del lotto paterno (elaborata dagli studiosi sulla base di testimonianze come Tyr. fr. 6-7 W; Plut. *Lyc.* 28, 5; Xen. *Hell.* 3, 3, 5; le quali secondo Hodkinson dimostrano soltanto il fatto che un singolo lotto aveva un solo proprietario, il che non esclude che un dato lotto fosse l'esito di una divisione di un lotto più ampio tra più eredi).

L'unica soluzione, secondo Hodkinson, per superare le incongruenze che egli riscontra nell'analisi delle differenti fonti (segnatamente Plutarco, Eraclide Lembo e Polibio)<sup>618</sup> — è ritenere, appunto, che la proprietà della terra fosse di tipo privatistico e diseguale tra i vari cittadini (Hodkinson 2000, 76-ss)<sup>619</sup> — il che è dimostrato già per il VII secolo dai componimenti di Tirteo (in particolare la *Eunomia*, al cui riguardo Hodkinson ricorda anche il contesto sociale in cui essa sarebbe stata prodotta, quale descritto da Arist. *Pol.* 1306b36-1307a2)<sup>620</sup>. Solo per citare una delle osservazioni fatte in merito, Hodkinson ritiene che non dovette esserci alcuna redistribuzione di terra a seguito delle istanze del *damos* in direzione di una maggiore uguaglianza e che non ci sono prove che la conquista della Messenia abbia comportato una lottizzazione del suo territorio e una distribuzione di

---

<sup>617</sup> Conseguentemente a ciò, Hodkinson (2000, 85-90) è scettico anche sulla possibilità che vi potessero essere tipi di terreno vincolati da un regime fondiario particolare (e. g. la *archaia moira* inalienabile di cui parla Eraclide Lembo; fr. 373, 12 Dilts), cosa che io, al contrario, non escludo. A mio avviso, inoltre, bisogna partire proprio da testimonianze come quelle di Platone o Senofonte, che parlano di una distribuzione equa della terra a Sparta nell'alto arcaismo (anche quando questa equità di possedimenti tra i membri del *damos* sia andato con il tempo scemando), per cogliere degli aspetti essenziali dell'economia spartana e della parità sul piano istituzionale degli *homoioi*, e conseguentemente capire anche su quali basi — reali — è stato progressivamente costruito il *miraggio* spartano.

<sup>618</sup> Per cui, ad esempio, se si accetta la testimonianza delle vite licurghee di *Licurgo* e di *Agide* (secondo cui ciascun lotto passava dal padre al figlio primogenito e che, d'altra parte, lo stato assegnava a ciascun neonato un lotto individuale), bisognerebbe accettare l'ipotesi inverosimile che lo stato avesse a disposizione un numero sufficiente di *klaroi* da assegnare in occasione di ciascuna nascita. Nondimeno, a proposito della testimonianza di Plut. *Lyc.* 16, 1-2, spiegazioni plausibili sono state fornite in anni recenti sia da MacDowell 1986 sia da Lupi 2000. MacDowell (1986, 94) riteneva che all'atto della nascita i *gerontes* non assegnavano effettivamente un lotto al neonato che superava il loro esame ma, più semplicemente, dichiaravano che quel bambino era idoneo a succedere nel possesso di uno dei 9000 lotti di cui parla Plutarco.

Marcello Lupi (2000, 142-44), invece — dopo aver affermato che uno dei criteri essenziali alla base della eugenetica promossa dalle autorità di Sparta era il rispetto dell'intervallo generazionale di trent'anni tra i padri e i figli (per cui un figlio nato prima che il padre avesse compiuto trent'anni sollevava problemi di legittimità) — trova del tutto naturale e comprensibile da accettare il fatto che “*nel corso di un rituale che controllava il rispetto dei limiti di età destinati alla generazione di figli legittimi, ci si preoccupasse di assicurare ai bambini nati nei tempi prescritti il possesso di un lotto di terra*” (questo a prescindere dal dato — questo sì artificiale — che il numero totale dei lotti fosse fissato in novemila). Che poi questo possesso potesse tradursi di fatto, ad esempio, in una sorta di diritto di comproprietà sul lotto di terra paterno (Fustel de Coulanges, *Recherches sur le droit de propriété chez les Grecs.* Paris 1891, 63) o nel diritto del neonato a succedere al padre nel possesso del lotto familiare (MacDowell) sono due ipotesi altrettanto possibili.

<sup>619</sup> A proposito della natura dei *klaroi* a Sparta, si veda anche Figueira 2004.

<sup>620</sup> Al significato della *eunomia* spartana (riprodotta nel componimento omonimo di Tirteo) abbiamo già fatto riferimento nelle pagine precedenti, e ci ritorneremo oltre.

essi ai cittadini (ma, semmai, soltanto alle famiglie di coloro che avevano partecipato alla I Guerra Messenica, adducendo il parallelo della conquista di Tegea – Hdt. 1, 60)<sup>621</sup>.

In ciò, a me sembra, le conclusioni di Hodkinson sono altrettanto arbitrarie di quelle di segno opposto che egli critica. In effetti sono molte le inverosimiglianze che a me sembra di riscontrare in questa parte della ricostruzione di Hodkinson, la quale – seppur capillare nell’analizzare tanto i dati che possediamo quanto nell’avanzare ipotesi su quelli che, invece, non abbiamo – trascura alcuni aspetti di società dei quali, a mio avviso, è assolutamente necessario tener conto nel ricostruire la storia di Sparta (quanto quella di tutte le altre città greche), segnatamente nell’età arcaica. Il fatto, ad esempio, che egli attribuisca l’estensione a tutti i cittadini del modello del cittadino-oplita soltanto ad un successivo *remodelling of Spartan society over the following generations* rispetto ai fatti dell’epoca di Tirteo (p. 76), *which established each citizen as a full-time hoplite warrior freed from economic activity*, non solo significa utilizzare in modo arbitrario quelle fonti sulle quali si ritiene di costruire la solidità della propria interpretazione (Tirteo chiaramente richiama tutti i cittadini all’etica guerriera incarnata dalla nobiltà eraclide), ma significa anche dimenticare il nesso necessario tra popolazione e territorio (istituzionalizzato, ad esempio, nel legame tra tribù e *kome*, o se si vuole tra *phyle* e *obe*) su cui necessariamente poggia la città come fenomeno sociale umano<sup>622</sup>.

Se ci siamo soffermati su questi aspetti della legislazione soloniana e di quella licurghica lo abbiamo fatto per mostrare essenzialmente come Sparta non abbia alcunché in se stessa che possa distinguerne la natura da quella di molte altre città greche, in primo luogo di Atene (anzi, tra le riforme di Solone e quelle attribuite a Licurgo sembrerebbero esserci affinità sostanziali di impostazione)<sup>623</sup>. Se storicamente, dunque, non possiamo dire che quella di Solone sia stata una riforma compiutamente democratica o egualitaria (a dispetto di quanto si pensava nel IV secolo), senza dubbio essa fissa quelle condizioni essenziali di ordine sociale – e di eliminazione di ogni possibile condizione che possa dar luogo ad un comportamento improntato alla tracotanza e ad una affermazione degli interessi privati – che costituiscono la premessa essenziale anche per riforme successive come quella di Clistene. In questo senso vanno lette anche le leggi che regolamentano il consumo di vino e quella che limita l’ostentazione del lusso nei funerali. Abbiamo osservato, effettivamente, come anche in questo dato di regolamentazione dei comportamenti in direzione di una maggiore sobrietà in pubblico si possa vedere un ulteriore elemento di affinità tra la legislazione licurghica e quella soloniana<sup>624</sup>.

---

<sup>621</sup> Ad osservazioni come questa Hodkinson accompagna molte altre, che qui non ci è permesso riprendere in dettaglio per ragioni di brevità, ma che comunque abbiamo accennato facendo riferimento ai precedenti studi di Hodkinson sulla materia. Piuttosto, della vasta e pregevole analisi che Hodkinson conduce sulla società di Sparta sarà interessante vedere alcuni aspetti particolari come, ad esempio, le forme che assumeva l’espressione della ricchezza individuale nella dimensione pubblica, evidente nelle restrizioni che la società imponeva sull’uso della ricchezza (Hodkinson 2000, cap. 7), nonché negli aspetti peculiari delle cerimonie funebri a Sparta (Hodkinson, cap. 8).

<sup>622</sup> Si vedano, e. g., Thomson 1949 (1965), nonché Roussel 1976.

<sup>623</sup> A riguardo si veda, in particolare, Mossé 1996. Le differenze tra le due leggi, semmai, come emerge e. g. dalla *Vita di Solone* plutarca (Plut. *Sol.* 16 e 22) dipendono dalla situazione contingente delle due città (così conclude anche Mossé, *ibidem* p. 1334-35).

<sup>624</sup> Si vedano anche David 1982-83, p. 85; Tigerstedt I 1965, 114-13. Alle possibili affinità tra le due costituzioni licurghica e soloniana è stato dedicato in anni recenti un contributo da K. Raaflaub (2006, 390-429) – che rivede alcune sue posizioni a riguardo – sulla base di van Wees 1999. A riguardo si vedano anche Mele (2007, 109-12 e 118-25) e Nafissi 2010. Di questo, comunque, avremo modo di tornare ampiamente nel seguito di questa ricerca.

#### 4.1. Alcune osservazioni a proposito dei sissizi.

Rispetto a questa disparità di ricchezza tra gli Spartiati denunciata da Hodkinson – e, d'altra parte, la nostra obiezione sulla base di Tirteo, secondo cui non poche famiglie<sup>625</sup>, ma essenzialmente tutti i cittadini fin dalle guerre Messeniche di età arcaica basavano il loro status civico di *pari* sul legame (mitico) genealogico con il lignaggio eraclide<sup>626</sup> – ciò che qui è opportuno cercare di capire (seguendo anche l'analisi condotta da Hodkinson<sup>627</sup>) è in primo luogo il nesso che lega le principali forme di socialità tra questi cittadini tra di loro *pari* (educazione, servizio nell'esercito, pasti comuni).

In ragione del percorso progressivo (secondo il criterio delle *classi di età*) dell'*educazione* che le autorità di Sparta hanno stabilito in modo conforme per tutti gli *homoioi* (al cui interno hanno luogo, per entrambi i sessi, anche quei rapporti istituzionalizzati di tipo omoerotico – parte integrante della stessa formazione dell'individuo<sup>628</sup>), il singolo ha anche occasione di dimostrare il livello di eccellenza a cui può spingere le proprie abilità – ottenendo per questo fin dall'età giovanile un ruolo di rilievo tra i propri coetanei (e dando in tal modo lustro alla propria famiglia; è il caso, ad esempio, di un fanciullo che guida i propri coetanei nell'*agela* – Plut. *Lyc.* 16, 8). Ciò si pone anche per il reparto scelto dei trecento cavalieri (*hippeis*; Xen. *Lak. Pol.* 4, 3)<sup>629</sup>, tra cui spiccano i cosiddetti *agathoergoi* (si ricordi il caso di Lica – Hdt. 1, 67, 5)<sup>630</sup>.

Questo medesimo assetto sociale che si configura nell'educazione (rigorosamente conforme per tutti o, se si vuole, tale da permettere a tutti allo stesso modo di esprimere le proprie potenzialità) si trasferisce e determina – lo abbiamo visto – anche il carattere della tecnica bellica per eccellenza di età arcaica<sup>631</sup>, vale a dire la *falange oplitica*. Questo primo nesso tra forme di civiltà, va detto, permette di verificare in concreto anche la relazione più generale tra attività bellica e atletismo (il quale, tra le attività che rientrano nella sua sfera, comprende anche la caccia e particolari forme di razzia in generale, come è il caso della *krypteia* a Sparta<sup>632</sup>). Tra gli studi recenti, ad esempio, Leslie Kurke (1998, 131-63) analizzando, all'interno degli *epinici* di Pindaro o Bacchilide<sup>633</sup>, le forme dell'espressione finalizzate a celebrare la vittoria atletica nel VI e nel V secolo individua nella nozione espressa da *kudos* (“gloria, fama, onore”) precisamente quello che qui cerchiamo di mettere in evidenza. Se è vero che le medesime doti di eccellenza individuale che redono un guerriero valoroso e tale da procurare la vittoria ai suoi (o di ottenere gloria imperitura nella tomba, allorché muoia sul campo valorosamente – il che, lo abbiamo visto, è alla base della *eroizzazione*) permettono anche a quell'individuo di trionfare in una competizione atletica. Pertanto si giustifica il

<sup>625</sup> È ciò che ritiene anche Meier 1998, 28-29, il quale parla anche di una “mentalità agonale collettiva” dei ceti elevati. Questa mentalità agonale, invece (come è possibile desumere anche dal contributo di Hodkinson 1999) è qualcosa che interessa l'intera società spartana.

<sup>626</sup> Per l'intera questione, si vedano in *Appendice* le note di commento a Tyr. fr. 8, 1 G.-P.

<sup>627</sup> Segnatamente Hodkinson 1983 (2002) e 1993.

<sup>628</sup> Al riguardo si vedano e. g. Cartledge 1981 [2001], 91-105 e Nafissi 1991, 193-94 e 197-99, nonché Dover 1978 e Calame 1992 [2010]). Si veda anche, in anni più recenti, Link 2009.

<sup>629</sup> Al cui riguardo si veda, di recente, Ducat 2007.

<sup>630</sup> A riguardo, oltre al commento di Asheri 1988 [1999], 311 – e alle osservazioni di Nafissi 1991, 156-62 – trovo interessante anche ciò che afferma Hodkinson 1999, 168, per cui i vincitori olimpici avevano il privilegio *to serve the kings in a special way* (cfr. Plut. *Quaest. Conv.* 2, 5, 2).

<sup>631</sup> Una tecnica che, lo ricordiamo, molti studi – e. g. Snodgrass 1965; Detienne 1968 [1999]; Cartledge 1996 e 2001<sup>a</sup>; Raaflaub 1997 – hanno messo in diretta relazione con il formarsi della *polis* come realtà socio-istituzionale compiuta.

<sup>632</sup> In particolare, sul rapporto tra queste attività e la formazione del cittadino, si vedano Jeanmaire 1913 e Vidal-Naquet 1981 (2006), segnatamente le pp. 125-73.

<sup>633</sup> E. g. Pind. *Ol.* 4, 8-12; 5, 1-8; 13, 29-30; *Pyth.* 12, 1, 5-6; *Isthm.* 1, 10-12; Bacchyl. 10, 15-18.

significato di *kudos* che Kurke recupera da Benveniste<sup>634</sup>, come *un potere speciale concesso da un dio, il quale rende un eroe invincibile* e che costituisce, pertanto, *un talismano di supremazia*. Questo spiega anche il privilegio per costoro (stando a Plut. *Lyc.* 22, 4; *Quaest. Conv.* 2, 5, 2) di marciare accanto ai diarchi nelle spedizioni belliche contro un nemico o di combattere al loro fianco<sup>635</sup>.

Le medesime forme di socialità regolamentate dai caratteri dell'educazione e dalla organizzazione dell'esercito<sup>636</sup> si rispecchiano nei criteri secondo i quali a Sparta venivano organizzati i *pasti in comune*, all'interno dei quali nelle fasi più arcaiche gli abitanti di ciascun villaggio si riunivano in un determinato sissizio (senza distinzione di età, se non per il fatto che i giovani dovevano essere introdotti nel sissizio da uno Spartiata adulto e il suo accesso doveva essere approvato con una votazione dai membri del sissizio stesso). In questo modo, all'interno del sissizio i cittadini avevano l'occasione di consolidare ulteriormente il reciproco vincolo comunitario e associativo (*compagnonnage* o *companionship*)<sup>637</sup> – formatosi nel condividere il medesimo percorso educativo e messo in pratica con la comune militanza all'interno della falange<sup>638</sup> – anche attraverso la condivisione di un patrimonio particolare di valori etici condivisi e di una particolare memoria collettiva (è a questo riguardo che assume rilevanza la relazione dei più anziani con i più giovani nonché diviene fondamentale anche il nesso tra rito, poesia e memoria, per cui i membri partecipanti in un sissizio potevano trovarsi insieme all'interno della medesima formazione corale; si ricordi il caso di Agesilao in Xen. *Ages.* 2, 17)<sup>639</sup>.

<sup>634</sup> E. Benveniste. *Indo-European Language and Society*, London 1973, 348.

<sup>635</sup> Ciò è dimostrato anche dal caso, in particolare, dell'indovino eleo Tisameno (Hdt. 9, 33-35) – al quale fu profetizzato che avrebbe riportato la vittoria in cinque delle maggiori competizioni. Si trattava, dunque, non di competizioni atletiche, bensì di scontri bellici. Si veda Kurke 1998, 135-36.

<sup>636</sup> Al cui riguardo, opportunamente Hodkinson 1983 [2002], 119, distingue tra l'organizzazione secondo le cinque *obai*, in vigore fino alla metà del V secolo, e l'assetto conferito all'esercito successivamente, in cui ciascuna unità dell'esercito non si identificava più con gli abitanti di un singolo villaggio – un po' come accadde per l'organizzazione della società ateniese a seguito delle riforme di Clistene, verrebbe da dire.

<sup>637</sup> Si veda e. g. Calame 1977 I (2001), 33-34.

<sup>638</sup> Per la corrispondenza tra *sissizi* e reparti dell'esercito – ad esempio, per il rapporto che intercorre tra *sissizi* ed *enomotiai*, e per il possibile ruolo che in questo rapporto gioca la suddivisione in tribù – si vedano, tra gli altri, Singor 1999, nonché Lévy 2003 (2006), 51-52.

<sup>639</sup> In effetti, Plutarco (*Lyc.* 12), nel prendere in esame i vari termini con cui il pasto in comune era designato nel mondo dorico e in particolare il fatto che i Cretesi li chiamano *andreia*, mentre gli Spartani li chiamano *phiditia* o *philitia*, sostituendo la *d* con la *l* (per la forma *philition*, cfr. anche Xen. *Lak. Pol.* 5, 6: καὶ γὰρ δὴ ἐπιχώριον ἐν τοῖς φιλιτίοις λέγεσθαι ὅ τι ἂν καλῶς τις ἐν τῇ πόλει ποιήσῃ). Delle due forme, la prima (*phiditia*) viene riconosciuta con l'idea della frugalità o parsimonia (φείδεσθαι), mentre l'altra (*philitia*) rimanderebbe al legame affettivo che si creerebbe tra i partecipanti (φιλεῖν). Plutarco ritiene che originariamente essi dovessero chiamarsi più semplicemente *editia* (con riferimento al cibo). Come nota Piccirilli, tuttavia (in Manfredini-Piccirilli 1980 [2010], 253), il termine *andreion* era attestato anche a Sparta – come dimostrano le testimonianze Arist. *Pol.* 1272a2 e, soprattutto di Alcman. fr. 98 C:

σοίνας δὲ καὶ ἐν θιάσοισιν  
ἀνδρείων παρὰ δαιτυμόνεσσι  
πρέπει παιᾶνα κατάρχην.

**TEST:** Strab. 10, 4, 18: τὰ δὲ συσσίτια ἀνδρεία παρὰ μὲν τοῖς Κρησὶν καὶ νῦν ἔτι καλεῖσθαι, παρὰ δὲ τοῖς Σπαρτιάταις μὴ διαμεῖναι καλούμενα ὁμοίως πρότερον: παρ' Ἀλκμᾶνι γοῦν οὕτω κείσθαι [Alcman. fr. 98C]

Le due forme *philitia* e *phiditia*, peraltro, sono attestate in numero pressochè uguale nelle fonti di cui disponiamo, tra le quali ricordiamo, per *philition*, Senofonte, Cicreone e Dionigi di Alicarnasso mentre, per *phidition*, abbiamo Aristotele, Dicearco e Filarco. Si veda Piccirilli (*ibidem*)

Quella stessa segnalazione di particolari qualità individuali di un singolo che abbiamo ricordato per l'*agoge*, dunque, era anche motivo affinché questa stessa persona potesse salire sempre più tanto nei ranghi dell'esercito (essendo scelto, ad esempio, per entrare tra i 300 *hippeis*, oppure venendo destinato a posizioni di comando come quella dell'*enomotarco* o, tra quelle più alte, del *polemarco*) quanto nei quadri dell'amministrazione (si veda Hodkinson 1983 [2002], 124-30), facendo in modo che questa stessa *arete* individuale procurasse anche maggior prestigio (ed eventualmente ricchezza) alla famiglia di appartenenza. Ma, nello stesso tempo, di riflesso, questo prestigio e questa ricchezza (fosse anche il caso di una preda di caccia particolarmente cospicua che viene messa a disposizione dal singolo per l'allestimento del banchetto comune) tornavano comunque a vantaggio (almeno in buona parte) del gruppo sociale più ampio (lo si chiami pure *sissizio*) a cui tanto il singolo quanto la sua famiglia facevano riferimento<sup>640</sup> (resta, dunque, sempre valido il criterio osservato dallo stesso Hodkinson, vale a dire l'*anteporre l'interesse collettivo della città a quello individuale del singolo cittadino*). Proprio a proposito dei *sissizi* spartani, infatti, negli ultimi anni è stato pubblicato un ricchissimo e al contempo agile contributo ad opera di Adam Rabinowitz (2009, 113-91) – il quale tiene in adeguata considerazione anche i maggiori lavori che hanno scandito la storia degli studi sulle occasioni collettive di fruizione del cibo (il banchetto) e del vino (il simposio)<sup>641</sup>. In particolare, Rabinowitz – partendo dal frammento di Crizia (fr. B 6, 1-4 D-K) in cui si dice che gli Spartiati bevevano dalla medesima coppa, origine a suo dire di un'immagine fuorviante dell'effettivo svolgersi dei pasti comuni a Sparta<sup>642</sup> – oltre che sulle testimonianze iconografiche o archeologiche particolari (ad esempio la foggia dei crateri o il pregio della loro fattura), si concentra essenzialmente su quelle letterarie epiche arcaiche riguardanti le forme del banchetto a Sparta, come è il caso di Alcman. fr. 9 C (= 17 PMG)<sup>643</sup>:

<sup>640</sup> È il caso, anche, della celebrazione pubblica di una vittoria atletica riportata da un singolo. Cfr. Hodkinson 1999, 156-57 e 168-69. Si ricordi anche l'olimpionico Lica, nipote dell'omonimo *agathoergos* (Hdt. 1, 67, 5).

<sup>641</sup> In particolare, i contributi raccolti in O. Murray (ed.) 1990 e lo studio di Schmitt Pantel 1992.

<sup>642</sup> Da testimonianze come questa di Crizia sarebbero risultate anche la dicotomia nella tradizione degli studi, secondo cui il *sissizio* è pubblico, moderato, armonioso e tale da cementare i valori civici, mentre il *simposio* sarebbe elitario, eccessivo, e in esso si tramerebbero cospirazioni anti-politiche (Rabinowitz, p. 116). A questa dicotomia Rabinowitz non crede, e ritiene piuttosto che – se ci si sforza di smettere di osservare “*the Archaic world through Classical eyes*” – la pratica simposiale arcaica apparirà più politica di quanto non si creda.

<sup>643</sup> Alcman. fr. 9 C (= 17 PMG):

καί ποκά τοι δώσω τρίποδος κύτος  
 ὦι κ' ἐνὶ ἰλϋτὶ ἴλετ' ἀγείρης  
 ἀλλ' ἔτι νῦν γ' ἄπυρος, τάχα δὲ πλέος  
 ἔτνεος, οἶον ὁ παμφάγος Ἀλκμάν  
 ἠράσθη χλιαρὸν πεδὰ τὰς τροπὰς·  
 οὔτι γάρ οὐ τετυμμένον ἔσθθαι,  
 ἀλλὰ τὰ κοινὰ γάρ, ὥπερ ὁ δᾶμος,  
 ζατεύει

**METRO:** | r | l l l r | r 4da (alcm) | | r l y l r l l 4da | | r l r l r l r 4da |  
 | r l r l r l l 4da | l l l r l r l r 4da | | r l r l r l l 4da | | r l r l r l | W 4da | l l l

**TEST:** Athen. 10, 416c-d (cfr. Ael. VH 1, 27, 1-2)

**BIBL:** Garzya 1954; Page PMG 1962; Calame 1983; Davies PMGF 1991.

Il frammento – peraltro – era stato oggetto anche dell'analisi di Massimo Nafissi (1991, 206-14), il quale innanzitutto – richiamandosi al contributo di Ehrenberg del 1933 (*Der Damos im archaischen Sparta*, Hermes 68 [1933], 288-305) – sottolinea il legame tra questo frammento e la società spartana quale è descritta anche da Tirteo, in ragione delle menzioni del *damos* e del *koinon*. A prescindere dall'identità del donatore – e. g. il poeta stesso (contesto simposiale) oppure un coro (contesto rituale) – Nafissi ritiene altamente probabile il contesto cerimoniale in cui collocare il frammento: un contesto in cui (anche quando si svolga nella casa o nel *sissizio* del donatore) si evince già una certa spinta verso l'omogeneità degli usi, e che pertanto potrebbe porsi come l'antecedente dei *phiditia* delle età successive.

“e un giorno ti darò un tripode fondo,  
ove tu possa unire ...  
adesso non è ancora mai stato sul fuoco,  
ma presto sarà pieno di zuppa,  
quella che Alcmane, di gusti semplici,  
ama calda dopo il solstizio.  
Infatti egli non mangia cibi elaborati,  
ma va in cerca di quelli ordinari, come il popolo.”

Ebbene, sostanzialmente Rabinowitz – dopo aver evidenziato a propria volta come, ad esempio, la *polis* arcaica fosse più piccola e basata su di un’economia essenzialmente agricola e, a livello politico, basata ancora sulle relazioni personali (pp. 129-34), per cui ancora non vi era alcunché di “reazionario” nel simposio, che apparirà tale solo dopo l’emergere di una classe media (e, anzi, sarà la stessa bramosia dei *kakoi* a portare gli *agathoi* alla povertà e all’esclusione dal potere) – Rabinowitz caratterizza il simposio arcaico essenzialmente secondo uno dei criteri propri dell’etica degli *agathoi* (i medesimi promossi dalla poesia simposiale – da Solone a Teognide):

- la reciprocità (la quale comportava per chi non disponeva di ricchezza anche l’impossibilità di mantenere un comportamento appropriato, con la conseguenza di venire escluso);
- il rischio – sempre possibile – che un membro del simposio ricusi la solidarietà che risiede nel principio della reciprocità, volgendosi all’interesse personale (la qual cosa, se vogliamo, è precisamente la causa che Senofonte, Platone, Aristotele individuano in vario modo quale responsabile del declino di Sparta; cfr. *infra*).

Pertanto, sottolinea Rabinowitz (pp. 158-67), il consumo di cibi e bevande in comune comportava anche una forma di negoziazione del potere politico e sociale entro una comunità. È sotto questo aspetto (e del peso che la ricchezza di cui si disponeva aveva in questa negoziazione) che a Sparta – estendendo il diritto di partecipazione alle mense a tutti i cittadini e nel contempo rimuovendo le possibilità per gli individui di trarre vantaggi personali – si creano gli *homoioi*. Pertanto effettivamente il sissizio spartano aveva in sé stesso un qualcosa di ideale – in quanto riproponeva il simposio arcaico non come nei fatti era stato, ma come avrebbe dovuto essere<sup>644</sup>.

---

Trattandosi – come Nafissi crede – di una cerimonia corale legata al mondo dei sissizi, il frammento avrebbe, dunque, un evidente valore didattico – nel definire gli aspetti etico-politici di un preciso costume simposiale.

<sup>644</sup> Alcune osservazioni interessanti a proposito dei *sissizi* spartani – anche in considerazione delle ricerche di Murray e di Schmitt Pantel – sono state formulate da Mario Lombardo (1988, 263-86) il quale, in particolare, pone la questione della legittimità o meno di rubricare il fenomeno dei *sissizi* nella categoria generale e dei *simposi* (come faceva Murray) – unificante, a detta di Murray, di tutte le esperienze di commensalità collettiva – o se, al contrario, i *sissizi* spartani debbano essere assimilati piuttosto a pratiche come il banchetto sacrificale aristocratico (come riteneva Schmitt Pantel). Non ritenendo la definizione di Murray relativa al *simposio* – quale gruppo che esprime la propria identità *attraverso una sessione di bevuta rituale* – applicabile in modo universale a tutti i casi particolari di commensalità collettiva attestati nel mondo greco, Lombardo preferisce evitare il pericolo di eccessive generalizzazioni (che facciano perdere di vista la varietà e le differenze, in concreto, delle pratiche conviviali particolari). Dunque – allo scopo di contestualizzare le pratiche di commensalità virile a cui sono ascrivibili anche i sissizi spartani (il “mangiare insieme” come fenomeno di aggregazione) – Lombardo osserva come il *symposion* propriamente detto non è un momento di aggregazione a sé stante, ma spesso costituisce il momento successivo ad un banchetto vero e proprio (il *deipnon*), il quale può svolgersi sotto molteplici forme (circostanza, iniziativa, partecipazione, luogo). Se, dunque, il *simposio* arcaico nelle sue varie realizzazioni rappresenterebbe una dilatazione (e diversificazione) dei momenti di bevuta (distinti dal banchetto) già presenti in Omero, Lombardo ritiene che società come quelle cretese e spartana vi restino sostanzialmente aliene – dando rilievo, al contrario, precisamente alle pratiche virili della *commensalità* (*andreia*, *phiditia*, *syssitia*). Lo stesso

Vediamo, in effetti, chiaramente che – nel cap. 14 della sua *Lakedaimonion Politeia* – uno dei motivi che Senofonte adduce per la degenerazione della società di Sparta è un mutato atteggiamento precisamente nei confronti della ricchezza di cui si dispone, in quanto in precedenza si aveva timore, ad esempio, di far vedere che si possedeva dell'oro, mentre ai suoi tempi di ciò si faceva persino un vanto. Un'affermazione di questo tipo corrisponde in modo speculare a quanto afferma invece Platone (*Resp.* 548 a 5-ss.; cfr. *infra*) secondo cui al suo tempo i cittadini avari di ricchezze non ne fanno sfoggio in pubblico, ma nascondono le ricchezze che accumulano. Le due affermazioni di Senofonte e di Platone soltanto in apparenza possono sembrare contraddirsi vicendevolmente. In realtà, ciascuna di esse fa riferimento ad un aspetto particolare (e complementare all'altro) del ruolo che a Sparta le risorse familiari assolvevano entro la dimensione pubblica<sup>645</sup>. Il fatto che – come vedremo – questa affermazione di Platone si leghi alla prassi del contributo privato dei cittadini per l'allestimento dei pasti comuni aiuta a risolvere parzialmente questa apparente contraddizione.

È questa dei pasti comuni, infatti, come abbiamo visto, una delle forme più regolari attraverso le quali le risorse private entravano in un circolo virtuoso di redistribuzioni e di benefici regolati dall'amministrazione civica a vantaggio dell'intera comunità<sup>646</sup> (tra i quali, a mio avviso, dobbiamo annoverare anche fenomeni come la dedica dei doni votivi nei santuari cittadini – come è il caso del santuario di Artemide *Orthia* – nonché le spese da sostenere per l'organizzazione delle feste previste nel calendario cittadino)<sup>647</sup>, in modo tale da rendere le eventuali disparità di ricchezza tra le varie famiglie meno efficaci rispetto all'uguaglianza dei cittadini sul piano istituzionale<sup>648</sup>. A questa

---

simposio arcaico, peraltro, andrebbe inteso come una forma di società nuova (irrelata, ad esempio, dalle pratiche testimoniate in Omero), espressione di una nuova aristocrazia politica che andava emergendo tra VIII e VII secolo.

<sup>645</sup> A riguardo si veda, tra gli altri, Hodkinson 2000, 187-208 (*Public rights over private property*) e 209-35 (*Restrictions on the Deployment of Wealth in Spartan Life*).

<sup>646</sup> Ciò che in più di un'occasione nel suo saggio (Hodkinson 2000, 210-12) Hodkinson definisce *patronage* dei cittadini più ricchi verso i più poveri, e che per il caso di Sparta nega fermamente parlando, al contrario, di uno *state monopoly over the provision of public services ... reinforced by virtual absence of liturgical expenditures* (si vedano, nondimeno, le conclusioni a cui giunge Nafissi 1991, 224-26). Se Hodkinson è chiaro nello specificare ciò non lo è altrettanto nello spiegare (almeno nel caso specifico) da dove l'amministrazione di Sparta ricavava i proventi per alimentare le casse pubbliche dalle quali gli amministratori attingevano per sostenere le spese anch'esse pubbliche (visto che, come lo stesso Hodkinson ha mostrato, la natura della proprietà dei cittadini era di tipo privato). Questo, peraltro, entra in contrasto con quanto Hodkinson stesso aveva rilevato altrove (cfr. *supra*), vale a dire il fatto che ad una maggiore ricchezza di una famiglia corrispondeva all'interno della società un maggior prestigio della stessa. Ciò che, tuttavia, Hodkinson sottolinea a ragione (e che rende il dispendio di ricchezze per l'organizzazione delle feste molto inferiore di quanto si potrebbe pensare) è il fatto stesso che ciascuna festa si sostanziasse, in effetti, del coinvolgimento e della partecipazione attiva di tutti i cittadini ai riti e alle attività che l'occasione festiva comportava (e. g. l'allestimento dei cori) – il che non comportava alcuna spesa, ma avveniva tanto per i più ricchi quanto per i meno abbienti in ragione dell'impegno personale e volontario a cui ciascuno era ugualmente chiamato.

<sup>647</sup> Dobbiamo ritenere, a mio avviso, che sotto questi aspetti la società spartana si conformasse a forme di pensiero per cui – a cominciare dalle due famiglie di rango regale (gli Agiadi e gli Euripontidi) e scendendo via via per rango e ricchezza (secondo il criterio più volte enunciato della uguaglianza geometrica) – tutte le famiglie di Sparta fossero reciprocamente legate da un vincolo di *reciprocità* (di cui il contributo nei pasti comuni è segno, forse, più evidente: è anche il caso del dono del tripode di cui ci attesta Alcman fr. 9 Calame – simbolo probabile di un rapporto omoerotico tra un individuo adulto ed uno più giovane all'interno del *sisstio*; si veda e. g. Nafissi 1991, 206-14), il quale dobbiamo intendere, a mio avviso, come un retaggio della prima organizzazione tribale del tessuto sociale della città. Per la possibilità che forme come queste di circolazione dei beni possano aver favorito anche il processo (mai conclusosi, nel caso specifico) di *sinecismo* tra i vari villaggi di Sparta, si veda Gernet 1928 (1968).

<sup>648</sup> Il caso di un'educazione conforme per tutti i cittadini – cfr. Xen. *Lak. Pol.* 2-4, Plut. *Lyc.* 16-19; a dispetto delle eventuali disparità sul piano economico, Arist. *Pol.* 1294b 20-24 – è forse il dato più indicativo del modo in cui è opportuno leggere le forme di società proprie di Sparta; questo segnatamente se poniamo a confronto, come abbiamo fatto, l'educazione dei fanciulli spartani con quella dei loro coetanei ateniesi. Al percorso educativo affrontato dai

conformità tra tutti i cittadini nell'impiego delle risorse familiari private entro la dimensione pubblica delle varie occasioni collettive, corrispondeva d'altra parte (e a ciò fa riferimento la critica di Senofonte) un'analogia conformità di atteggiamenti legati, al contrario, all'uso a fini privati delle medesime ricchezze. È in effetti sull'equilibrio tra queste due differenti e complementari funzioni della ricchezza (usi della ricchezza privata a fini collettivi vs. espressione della ricchezza privata nella dimensione pubblica) che – in ultima analisi – potremmo dire che risiedeva una delle componenti più importanti (se non il nucleo centrale) del *kosmos* tipico di Sparta (o, altrimenti detto, quell'insieme di forme *reali* di società che hanno dato vita anche al cosiddetto *miraggio* spartano).

## **5. Le ragioni del declino di Sparta nel IV secolo. Un tentativo di spiegazione alla luce delle testimonianze antiche.**

### **5.1. L'emergere di nuove istanze sociali all'interno della società spartana.**

Quale punto di partenza per prendere in esame le questioni di cui qui ci occupiamo - i mutamenti nella società spartana verosimilmente emersi negli ultimi anni della Guerra del Peloponneso – credo che la testimonianza migliore sia il cap. 14 della *Lakedaimonion Politeia* di Senofonte, nel quale lo storico rileva la degenerazione delle leggi di Licurgo<sup>649</sup>. In particolare, rispetto al passato, Senofonte pone come elementi di degenerazione nel presente:

- la consuetudine ora diffusa di lasciare la patria – cui si lega la nuova istituzione dell'armostato che gli Spartani assumevano (con la conseguente esposizione tanto alle adulazioni di coloro che si governa quanto alla possibilità di accumulare ricchezze smodate, delle quali ci si lusinga anziché averne timore; 2-3);
- a questo si lega anche la frequentazione abituale con gli stranieri in sé stessa, mentre prima questi venivano tenuti alla larga per evitare il rischio assumerne le abitudini (4);
- la sempre minore corrispondenza tra la responsabilità delle cariche da ricoprire nello stato rispetto alle capacità personali necessarie per onorare al meglio queste stesse responsabilità (5), per cui, mentre nel passato la capacità di comando degli Spartani era riconosciuta in tutta la Grecia (6), adesso molti si augurano che gli Spartani non riconquistino di nuovo il potere (7).

In merito, in particolare, al cap. 14 della *Lakedaimonion Politeia* – il cui registro polemico appare a prima vista in netto contrasto con quello che definiremmo elogiativo degli altri capitoli – la tradizione degli studi si è posta diverse questioni, a proposito tanto del rapporto che lo lega agli altri capitoli (e. g. in termini di datazione) quanto della stessa autorialità (e quindi della sua autenticità). Lungi dal fornire una soluzione al problema, mi limito a riportare due dei tentativi più recenti di ricostruzione avanzati a riguardo.

In anni recenti (2002, 9-12, 27-31), Lipka notava innanzitutto come il cap. 14 sia il solo a fornirci degli elementi per una datazione plausibile di quest'opera senofontea<sup>650</sup>. Quanto al rapporto con il

---

fanciulli spartani si legano, come abbiamo avuto modo di accennare, anche le modalità del loro progressivo accesso tanto alle forme collettive di commensalità tanto ai differenti quadri dell'esercito.

<sup>649</sup> Si veda anche il commento di Lipka 2002, 229-34.

<sup>650</sup> Si è ritenuto che esso dovette essere composto prima del 371, anno della battaglia di Leuttra, quando Sparta rimuove tutti gli armosti dalle città sotto il suo controllo (considerando che gli armosti sono menzionati ancora in servizio effettivo e in possesso di un cospicuo potere in 14, 2 e 4, verosimilmente il riferimento è agli armosti delle città d'Asia).

resto dell'opera, come alla posizione che il cap. 14 doveva occupare al suo interno<sup>651</sup>, Lipka ipotizza che originariamente lo scritto senofonteo fosse costituito soltanto dai capp. 1-10, ai quali Senofonte avrebbe fatto seguire il cap. 14, di tono polemico<sup>652</sup>. A questa prima versione, dunque, Senofonte avrebbe aggiunto i capp. 11-13, con una nota marginale secondo cui il cap. 14 doveva costituire comunque il capitolo conclusivo dell'opera (si sarebbe dovuto spostare, dunque, dopo il cap. 13). A questa seconda versione si aggiunge il cap. 15, dedicato alle prerogative dei re in tempo di pace. L'editore di Senofonte, dunque, avrebbe seguito alla lettera le istruzioni dell'autore, collocando il capitolo polemico dopo il cap. 13.

Rispetto alla ricostruzione di Lipka, una ipotesi interpretativa alternativa del cap. 14 – a mio avviso interessante in quanto comporta anche una rivalutazione dello spirito che ha animato la composizione della stessa *Lakedaimonion Politeia* nel suo complesso – è stata proposta due anni dopo da N. Humble (2004, 215-28)<sup>653</sup>, la quale mette innanzitutto in discussione la certezza con cui generalmente gli interpreti hanno descritto lo scritto senofonteo come un'opera finalizzata alla lode o alla difesa dell'ordinamento spartano<sup>654</sup> – benché ciò non escluda che vi siano aspetti dell'ordinamento spartano che Senofonte approvava. Posta questa premessa essenziale, Humble non ritiene che il cap. 14 si opponga nettamente al resto dell'opera.

Se in essa, infatti, si analizzava l'ordinamento che aveva portato Sparta al livello di grandezza che aveva raggiunto, il cap. 14 si pone in modo conseguente e complementare a quanto precede, allorché analizza la situazione a cui i difetti insiti nell'ordinamento spartano descritto nei capitoli precedenti hanno condotto. Tutto sommato questa ipotesi di Humble è la più lineare ed è soprattutto

---

Questo induce a datare più precisamente la composizione del capitolo tra il 395 e il 394, (rispettivamente, l'anno della sconfitta di Aliarto – allorché viene stretta l'alleanza tra Atene, Argo, Corinto e la lega beotica: i “molti” a cui si fa riferimento in 14, 6 – e l'anno in cui l'armostato in Asia viene completamente abolito).

<sup>651</sup> Due questioni altrettanto problematiche, in quanto sembrerebbe esserci una certa continuità tra il cap. 13 (prerogative e doveri dei re in battaglia) e il cap. 15 (prerogative e doveri dei re in patria) che il cap. 14 in qualche modo spezza. Per questo motivo, sono state avanzate, ad esempio, le ipotesi alternative, per cui:

- il cap. 14 seguisse originariamente il cap. 15 e che fosse il capitolo conclusivo dell'opera;
- oppure che tanto il cap. 14 quanto il 15 fossero una aggiunta successiva ad uno scritto originario costituito dai capp. 1-13.

<sup>652</sup> Questo in considerazione del fatto che Lipka ritiene il cap. 14 (almeno per contrasto) più affine ai capp. 1-10 (di segno encomiastico) piuttosto che ai capp. 11-13 e 15, i quali avrebbero invece una finalità descrittiva e quindi un carattere tecnico.

<sup>653</sup> Questo contributo della Humble rappresenta l'ennesima tappa di un percorso intellettuale che, per quanto mi è concesso di ricostruire, aveva preso avvio sette anni prima con il completamento della tesi di dottorato su *Xenophon's View of Sparta* (Humble 1997). Già in quel (per noi) primo studio, Humble (1997, 232-34) poneva come dato centrale dell'interpretazione senofonteica della degenerazione dei costumi spartani il venir meno di quel sentimento di *aidos* di cui ci siamo occupati (lo stesso atteggiamento di timore rispettoso che si esprimeva anche in una misurata ostentazione delle ricchezze; 14, 3) – il cui radicamento nei costumi dei futuri cittadini anche successivamente (come abbiamo visto: Humble 1999 e 2004) Humble pone altresì come scopo essenziale della *agoge* spartana – ponendo in ciò una distinzione piuttosto marcata (lo ricordiamo) rispetto alla *sophrosyne* perseguita, invece, dal sistema educativo persiano (quale viene descritto segnatamente in *Cyr.* 1; a riguardo si veda anche *ibidem*, 257-59).

<sup>654</sup> Il che ha portato alcuni di questi interpreti a ritenere che il cap. 14 fosse una interpolazione successiva di un autore diverso da Senofonte. In ciò Humble rimanda, tra gli altri, al contributo di Strauss (L. Strauss. *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*. *Social Research* 6 [1939], 502-36) e all'analisi di Proietti 1987, 79. L'ipotesi che il cap. 14 sia un'aggiunta successiva necessariamente deve far ritenere tale anche il cap. 15, che segue il cap. 14 in tutti i testimoni della tradizione manoscritta, benché tra il cap. 13 e il cap. 15 ci sia una notevole continuità di contenuti. In effetti, la Humble, riprendendo le osservazioni di Momigliano 1936 (1966), fa notare che – se il capitolo 14 afferma che l'ordinamento di Sparta descritto nei capitoli precedenti non viene più osservato dai cittadini – il cap. 15 sintetizza la natura di questo ordinamento descrivendolo come un contratto tra i diarchi e lo stato. Anche sulla interpretazione di Momigliano, tuttavia, la Humble nutre alcune riserve.

condivisibile nella misura in cui implica piuttosto un pregiudizio dell'interprete moderno a monte del problema che egli ritiene di risolvere – un pregiudizio in cui è facile cadere, segnatamente nel caso di Sparta della quale, nella quasi totalità delle testimonianze, l'immagine ci giunge di riflesso, non solo attraverso il filtro culturale della fonte stessa, ma anche di quello di una tradizione interpretativa più o meno lunga e consolidata.

È piuttosto evidente, peraltro, che al cap. 14 della *Lakedaimonion Politeia* corrisponde, nelle tematiche, l'ultimo capitolo della *Ciropedia* (8, 8), in cui Senofonte descrive la degenerazione della società e delle abitudini persiane conseguente alla morte di Ciro il Grande e al sorgere immediato di lotte dinastiche tra i figli del defunto<sup>655</sup>. Su questa questione, Christopher Tuplin<sup>656</sup>, dopo aver enucleato le caratteristiche dell'atteggiamento degli Spartani evidenziate negli scritti di Senofonte (e. g. *homonoia*, *Mem.* 3, 5, 13; *aidos*, *Symp.* 8, 33-34), a cui corrisponde un ritratto della Persia non sempre positivo (e. g. *Mem.* 3, 5, 25; 4, 2, 34), passa ad una analisi puntuale delle affinità e delle divergenze tra Sparta e la Persia, proprio attraverso il confronto delle due opere senofontee dedicate a ciascuna – isolando, d'altra parte, in questa stessa analisi alcuni aspetti della società e della cultura che caratterizzano ciascuna delle due civiltà (la regalità, la presenza in entrambe le società di una comunità di pari, l'istituzione dei banchetti, i costumi sessuali – con particolare attenzione alla pederastia, agli aspetti militari, al sistema educativo suddiviso per classi di età)<sup>657</sup>.

L'analisi di Tuplin – basata su una disamina il più possibile dettagliata delle forme di civiltà caratteristiche della Persia – giunge, come è prevedibile, ad una sostanziale impossibilità di sovrapporre la società persiana a quella spartana. Né di ciò ci si deve stupire: Sparta non è la Persia e viceversa. Se, tuttavia, negli ultimi decenni<sup>658</sup> ci si è posti in modo più o meno critico verso le interpretazioni secondo le quali nella *Ciropedia* Senofonte avrebbe tracciato un ritratto della Persia e delle sue istituzioni in qualche modo funzionale a criticare o a lodare l'ordinamento spartano descritto della *Lakedaimonion Politeia*, a mio avviso la lettura dell'opera senofontea dedicata alla Persia di Ciro il Grande mostra in modo piuttosto inequivoco se non altro la prospettiva particolare attraverso la quale Senofonte ci descrive la società e le istituzioni dei Persiani – una prospettiva analogizzante che è essenzialmente quella di un greco<sup>659</sup>.

---

<sup>655</sup> Dunque, la riflessione sul rapporto che lega il ritratto degli Spartani nella *Costituzione* senofontea a quello dei Persiani plasmata da Ciro desumibile dalla *Ciropedia* non può esaurirsi nell'opposizione tra *aidos* spartano e *sophrosyne* persiana posta da Humble nei contributi che abbiamo analizzato in precedenza (tuttavia di ciò Humble sembra essere soltanto in parte consapevole).

<sup>656</sup> Tuplin 1994, 127-82; segnatamente le pp. 134-61. Un contributo, peraltro, di cui la stessa Humble si avvale per formulare le proprie riflessioni a riguardo.

<sup>657</sup> Sulla base principalmente delle osservazioni di Tuplin, Humble 2004 conclude che sono essenzialmente due i fattori responsabili del declino di Sparta – il desiderio di ricchezza e quello di uno stile di vita meno rigido (*rhadiourgia*; al cui riguardo le autorità di Sparta avevano attuato una rigida prevenzione con la pratica della *xenelasia*, tentando di limitare i contatti degli Spartani con gli stranieri – dai quali avrebbero potuto assimilare abitudini meno severe). Persiste, dunque, nell'analisi della Humble, il discrimine tra l'obbedienza praticata dagli Spartani esclusivamente in pubblico per paura di una punizione e l'obbedienza e l'autocontrollo dei Persiani, interiorizzato in base all'esempio e all'imitazione dei migliori. Quanto al desiderio di ricchezza da cui gli Spartani erano affetti, abbiamo già sottolineato l'affinità della ricostruzione della Humble con quella di Hodkinson, e non vi torneremo. Basti ricordare qui che, nella ricostruzione di Humble, Licurgo semplicemente avrebbe limitato lo sfoggio delle ricchezze private con la paura di severe punizioni. Venuta meno questa paura, la naturale indisciplinazione degli Spartani nei confronti delle ricchezze avrebbe prevalso portando la città alla rovina.

<sup>658</sup> Tuplin 1994; Azoulay 2007.

<sup>659</sup> A riguardo si veda Azoulay (2007, 437-38), il quale – riprendendo un contributo di B. Lahire (*Sociologie et analogie*, in *L'esprit sociologique*. Paris 2005, 66-93) – parla di un *système de ressemblances et de différences*.

A prescindere da queste ultime questioni, ciò che a mio avviso è, invece, interessante notare è il fatto che le considerazioni espresse da Senofonte in *Lak. Pol.* 14 a proposito della degenerazione della società spartana trovano una corrispondenza piuttosto puntuale sia in alcune critiche a Sparta mosse da Platone nelle *Leggi* e nella *Repubblica* sia in alcune considerazioni della *Politica* di Aristotele (ad esempio, quelle a proposito della inadeguatezza degli individui a ricoprire le cariche di cui sono rivestiti: e. g. *Arist. Pol.* 1271 a 18-26, a proposito dei diarchi; 1270 b35-1271 a18 e1272 a36-39, a proposito dei *gerontes*; 1270b 6-35, a proposito degli efori; cfr. *infra*).

Un dato essenziale, a mio avviso, di cui tener conto in Platone – per il carattere decisamente straniante rispetto al ritratto di Sparta (in particolare della Sparta arcaica) che stiamo tentando di delineare – è la connotazione delle truppe spartane che combatterono nella II Guerra Messenica come truppe mercenarie – verosimilmente da mettere in relazione con la tradizione corrente al tempo di Platone che faceva di Tirteo un ateniese. A ciò si lega anche la connotazione di Sparta come una città votata esclusivamente alle virtù belliche (*Leg.* 629 e4-630 b3): cosa che impedisce a questi presunti mercenari di esercitare le altre virtù individuali (giustizia, temperanza, saggezza)<sup>660</sup> che dovrebbero affiancarsi al solo coraggio – rendendoli al contrario arroganti e brutali (θρασεῖς καὶ ἄδικοι καὶ ὑβριστὰὶ καὶ ἀφρονέστατοι)<sup>661</sup>. In tal senso tanto Sparta quanto Creta (631b 3-ss) – i cui legislatori Minosse e Licurgo hanno tratto le rispettive costituzioni da Zeus e da Apollo Pizio (si veda *Plut. Lyc.* 5, 4) – secondo l’Ateniese avrebbero favorito con queste costituzioni un coraggio “zoppo” rivolto esclusivamente alla capacità guerresca cosicché – allo scopo di prevenire qualsiasi debolezza dell’animo (634 a 2) – di fatto hanno precluso la possibilità a coloro che a queste costituzioni sono sottomessi di apprezzare i piaceri, seppur con moderazione (635 b2-d8)<sup>662</sup>. In Platone questo dato è essenziale in quanto, l’incapacità degli Spartani di apprezzare moderatamente i piaceri – che peraltro, lo ricordiamo, ha il proprio precedente nella stessa rivendicazione del primato della cultura ateniese da parte di Pericle all’interno dell’*Epitaffio* (cfr. e. g. *Thuc.* 2, 38; 40) – si traduce, all’interno della riflessione del suo discepolo Aristotele, nella incapacità degli stessi Spartani di gestire in modo equilibrato il potere e le risorse economiche che, in virtù di questa stessa educazione alla guerra, essi avevano conquistato.

Che la degenerazione del sistema spartano sia da ascrivere ad una incapacità di gestire in modo equilibrato tanto il potere quanto la ricchezza di cui Sparta era arrivata a disporre dopo la guerra del Peloponneso è qualcosa che, d’altra parte, nel pensiero di Platone emerge chiaramente anche dalla riflessione che, nel libro VIII della *Repubblica* (545 a-551 d7), Platone dedica alle dinamiche per cui dall’aristocrazia si genera la timocrazia<sup>663</sup>. Secondo Platone, dunque, il primo germe del

---

<sup>660</sup> Cfr *Theogn.* 77-78

<sup>661</sup> In ciò Platone contrappone la poesia di Tirteo a quella di Teognide (*Leg.* 630). Nondimeno – per le affinità espressive tra Tirteo e Teognide (a testimonianza di un patrimonio formulare elegiaco condiviso dai poeti) – si vedano, in *Appendice*, **Tyrt. fr. 9 G.-P., test. iv e v.**

<sup>662</sup> Si veda anche Cartledge 1999, 321-23. A questo riguardo, l’Ateniese aveva ricordato insieme allo spartano Megillo diverse istituzioni spartane, come i *sisizi*, gli esercizi ginnici, la caccia e le varie forme di sopportazione del dolore, tra cui la *criptia* – così come la stessa nudità dei giovani nelle *Gimnopedie* – finalizzata alla sopportazione della calura estiva.

<sup>663</sup> In merito si veda l’analisi piuttosto recente fornita da Lévy (2005, 218-24) il quale tra le altre cose, osserva come il fatto che gli Spartani fruiscano delle loro ricchezze nascostamente (come un bambino che cerca di sfuggire alla sorveglianza del genitore) si lega alla critica che Platone fa delle imperfezioni del sistema educativo di Sparta, fondato sulla coercizione e non sulla persuasione, la qual cosa è anche alla base della eccessiva audacia dei cittadini di Sparta, modelli dell’uomo timocratico, che Platone definisce ἀθαδέστερος e ὑπαμυσότερον. Nondimeno Lévy osserva che – in quanto derivante dall’uomo aristocratico – l’uomo timocratico conserva dei tratti positivi come l’obbedienza ai capi

mutamento si ha quando comincia a sorgere una discordia (*stasis*) entro il gruppo sociale che altrimenti era concorde. Ricordiamo che poco prima (545a) era stato proprio l'ordinamento di Sparta ad essere preso ad esempio per indicare un tipo di individuo ambizioso di vittorie e di onori (l'uomo timocratico)<sup>664</sup> – nella cui formazione occuperanno un posto via via sempre più marginale quelle stesse attività liberali (la ginnastica, ad esempio, assume un posto ben più rilevante della musica 546d) che li rendano dei buoni cittadini. È in tal senso che nel corpo sociale si genera il conflitto tra le istanze eterogenee tra le vecchie e le nuove generazioni di cittadini (per esemplificare il quale Platone ricorre al mito esiodeo delle razze; 547a 1-ss), per cui le generazioni antiche tenderanno sempre verso la virtù, mentre le nuove verso l'accumulo di ricchezze e di terra sempre maggiori<sup>665</sup>. Ne deriva, secondo Platone, una venerazione selvaggia e celata per la ricchezza<sup>666</sup>. L'immagine dei depositi e dei forzieri privati (548 a 5-ss.) in cui i cittadini nascondono le ricchezze che accumulano – con la conseguenza di esserne avari e di non farne sfoggio in pubblico (mirando, invece, a tesaurizzare le proprie per sfruttare quelle altrui) – se da un lato rappresenta una degenerazione rispetto al precedente sentimento di timore verso la ricchezza di

---

e la specializzazione nell'attività guerriera (547d), il cui spirito si fonda sul *thymos*. Inoltre l'uomo timocratico è mite nei confronti degli uomini liberi suoi pari e obbediente all'autorità dei magistrati (549a).

<sup>664</sup> Il caso di Lisandro in Senofonte (cfr. *infra*), contrapposto a quello di Aristodemo in Erodoto (per il cui ardimento nella battaglia di Platea gli Spartani non gli attribuiscono alcun riconoscimento – in quanto per riscattare il proprio onore personale egli aveva abbandonato il posto che gli spettava nella falange oplitica) ci dà l'idea – relativamente all'etica cittadina che ispirava la condotta dei singoli cittadini – di quale sostanziale mutamento sia intervenuto nella società. Nel descrivere Sparta come il modello di società timocratica, Platone ha sotto gli occhi soltanto questa successiva evoluzione deteriore. Il fatto, poi, che Platone enunci la *philopragmosyne* (549c) come una delle cose da cui il giovane figlio dell'uomo dabbene rifugge (e che poi, divenuto uomo *philotimos*, invece abbraccia) mostra come Sparta, in tal senso, abbia fatto propria la *polypragmosyne* che era stata caratteristica di Atene. Si veda Lévy (2005, 223).

<sup>665</sup> Si vedano anche le considerazioni a riguardo di Hodkinson (2000, 31-32). Quello dell'accumulo della terra nelle mani di poche famiglie – a danno delle altre, che per questo verseranno in una condizione di inferiorità – vedremo che nell'analisi aristotelica è la causa maggiore del declino di Sparta (Arist. *Pol.* 1270 a15-b6). Secondo Hodkinson (1989, 100) questo passaggio dalla timocrazia all'oligarchia a Sparta sarebbe avvenuto intorno alla metà del V secolo, allorché le testimonianze ci restituiscono un numero rilevante di vincitori spartani nelle competizioni equestri ad Olimpia – per cui la virtù individuale dei cittadini scende a compromesso con la dispendiosità di ricchezze che la partecipazione a queste gare comportava (l'espressione dei *meriti individuali*, dunque, per riprendere la prospettiva di Hodkinson 1983, era condizionata dalla *ricchezza* di cui si disponeva; si veda anche Nafissi 1991, 170-71).

<sup>666</sup> Questa riflessione di Platone, a mio avviso, è complementare a quella posta in bocca all'Ateniese (*Leg.* 632c 6-7), secondo cui le leggi devono conformarsi a *sōphrosynē* e a *dikaiosyne*, e non a *ploutos* e a *philotimia*. Hodkinson (1996, 97), invece, è sicuro che Platone non definisca affatto, nel caso di Sparta, questa degenerazione come l'esito di una corruzione recente, bensì ritenga che il segreto amore per le ricchezze sia l'essenza stessa della timarchia che trovava il proprio esempio in Sparta. In tal senso, i casi di evidente degenerazione nel IV secolo sarebbero non in contrasto, bensì tutto sommato in continuità, con la condotta degli Spartani di età precedente. È precisamente l'osservazione diacronica del fenomeno dei *sisizi*, tuttavia, che a mio avviso suggerisce il modo opportuno di intendere la testimonianza di Platone a riguardo (lettura confermata anche, per ciò che pertiene il giudizio sulla proprietà fondiaria in particolare, da *Leg.* 684d4-685a4 e – per quanto riguarda il giudizio etico di Platone su Sparta al tempo delle guerre Persiane – *ibidem*, 692d-694a).

Rispetto a quest'ultima testimonianza, potremmo dire che una causa concomitante della degenerazione di Sparta è appunto il mutato equilibrio (*Leg.* 692c), che abbiamo già osservato con Senofonte (si pensi ai contrasti tra Lisandro e Pausania II, o a quelli tra Lisandro e lo stesso Agesilao II) tra i tre distinti poteri dell'ordinamento spartano (diarchia, gerousia, eforato; tra di loro complementari ma sovrani ciascuno per il proprio ambito), che i mutamenti nel tessuto sociale provocati dalla guerra del Peloponneso hanno favorito. Inoltre, poco più avanti (*Leg.* 711d 6-e 3), Platone – occupandosi delle qualità che un buon tiranno dovrebbe avere – afferma che la pratica della *sōphrosynē* e della *dikaiosyne* si diffonde tanto più profondamente nei costumi di una città quando è promossa da un potere forte (monarchico), oppure è supportata dalla ricchezza o dalla nobiltà di stirpe. E' precisamente questa la prospettiva in cui va esaminata la questione della ricchezza posseduta dagli Spartani – una ricchezza alla quale si attribuiva un significato ancora molto vicino a quello aristocratico di età arcaica e che sottende quella che Gernet stesso (1948 [1968], 93-138) ha definito *la nozione mitica del valore*. Al contrario, nella Sparta contemporanea a Platone, i soli a detenere un potere che si dica tirannico sono gli efori (*Leg.* 712d 4-5) e non, semmai, i diarchi.

cui ci informa Xen. *Lak. Pol.* 14, 2-3 (si ricordi, altresì *Lak. Pol.* 5, 2, in cui Senofonte ci dice che Licurgo portò le mense comuni *eis to phaneron*), d'altra parte segna il sovvertimento proprio di quella circolazione positiva di beni tra gli *homoioi* (che tali ormai non sono più), la quale si realizzava nell'antica pratica dei *sissizi* (della cui degenerazione si occupa anche Aristotele) per cui, come nota più avanti Platone (551 d5-7), la città si spacca in due fazioni (di ricchi e di poveri) contrapposte l'una all'altra<sup>667</sup>. Questo, ad ogni modo, è una questione di cui si occupa in modo sistematico Aristotele nel II libro della *Politica*, ed è seguendo Aristotele che proseguiamo la nostra analisi, richiamandoci anche a quei luoghi delle *Leggi* di Platone in cui si affrontano le medesime questioni<sup>668</sup>.

Sull'immagine di Sparta all'interno della *Politica* di Aristotele – in particolare a proposito del giudizio negativo o positivo che lo Stagirita esprimerebbe a riguardo – è stato molto discusso nel corso della storia degli studi<sup>669</sup>. Sulla base dell'*excursus* diacronico che abbiamo cercato di delineare finora, credo che abbia ragione David nel ritenere che il contrasto tra critica ed elogio di Sparta nella politica di Aristotele possa spiegarsi facilmente su base diacronica (constatando la degenerazione della Sparta coeva al filosofo rispetto a quella delle fasi precedenti – ancora ispirata dalle leggi di Licurgo)<sup>670</sup>. Come abbiamo provato a fare per Platone – delle notizie aristoteliche su Sparta cercheremo di isolare soltanto quelle funzionali a definire tanto i tratti di alterità dell'ordinamento spartano in generale rispetto al modello di vita a cui Aristotele si conforma quanto i dati per cui la Sparta che Aristotele può osservare è degenerata rispetto a quella tradizionale – seguendo più o meno da vicino, quando opportuno, il sentiero già tracciato da E. David (1982-83)<sup>671</sup>.

---

<sup>667</sup> È in questi termini che, a mio avviso, è opportuno leggere le informazioni presenti in testimoni come Eforo (cf. Diod. 15.1-5) o in Teopompo (FGrH 115 F192, *apud* Athen. 536b-c; F232, *apud* Athen. 536c-d) addotte da Hodkinson (2000, 27-28) a proposito della corruzione che poteva riscontrarsi anche all'interno di Sparta. Si tratta precisamente – come è possibile dedurre dalla stessa ricostruzione di Hodkinson – di fenomeni successivi all'afflusso copioso di ricchezze a Sparta ad opera di Lisandro (Hodkinson cita a riguardo Plut. *Lys.* 16-17). In particolare, dunque, il caso della corruzione dei costumi che caratterizza Archidamo III menzionato da Teopompo – se non con il caso (idealizzato) di Agesilao – può porsi in contrasto piuttosto netto con il caso del suo omonimo predecessore Archidamo II quale emerge da Tucidide.

<sup>668</sup> La stretta relazione tra la *Politica* di Aristotele e le *Leggi* di Platone, del resto, è stata messa in evidenza e analizzata da Schütrumpf (1994, 324-25, 328).

<sup>669</sup> Tra gli studi più rilevanti a riguardo, da citare senza dubbio Ollier 1933, 294-326; Tigerstedt I 1965, 279-304; David 1982-83, 67-103; Hansen 2013. Si veda, tra le altre, la discussione riguardo a questo dibattito in Bertelli 2004, 9-11.

<sup>670</sup> In questo mi trovo d'accordo con Bertelli 2004.

<sup>671</sup> Un'analisi simile a quella di David era stata fatta pochi anni prima da Cartledge (1979 [2002], 263-72), il quale, innanzitutto, sottolinea l'approccio sociologico di Aristotele al problema della *oligantropia* di Sparta, notando d'altra parte che una progressiva riduzione degli Spartiati effettivi nella falange oplitica si era avuta anche nel corso del V secolo, passando dagli 8000 del 480 (Hdt. 7, 234, 2) ai 3500 del 418 (Thuc. 5, 68) ai 1500 del 371 (Xen. *Hell.* 6, 1, 1) – inquadrando, pertanto, il fenomeno entro un arco di tempo ampio. Soltanto a partire dal 425, tuttavia, l'*oligantropia* avrebbe raggiunto livelli critici (si veda anche Lévy 2003 [2006], 206-08). Seguono alcune riflessioni relative alla politica sociale di Sparta, riguardante la procreazione dei figli (prassi matrimoniale, misure contro il celibato, misure finalizzate alla eugenetica e al mantenimento, nel corso delle generazioni, tanto del numero delle famiglie quanto della proprietà terriera di ciascuna di esse – e. g. attraverso la condivisione delle donne a fini di procreazione), e l'educazione finalizzata a temprare individui forti e resistenti. Questo stesso sistema avrebbe dovuto evitare fenomeni come, ad esempio, la consuetudine del matrimonio tra gruppi familiari ristretti, cui si aggiunge il fatto che le fanciulle contraevano matrimonio in età relativamente tarda rispetto ad altre città della Grecia, o il fenomeno della *poliandria adelfica*, che limitava il numero della prole legittima che ciascun uomo poteva avere da quella medesima donna.

Rispetto alla ricostruzione di David, dunque, lo stesso Cartledge attribuisce, in ultima analisi, il declino di Sparta all'avidità di ricchezze che andava diffondendosi tra i suoi cittadini, ma colloca l'inizio di questo mutamento dei costumi molto prima della fine del V secolo. A questa ricostruzione di Cartledge è particolarmente vicino Stephen

Un possibile dato da cui partire è la critica che Aristotele (*Pol.* 1269a 29-ss.) – dopo aver ricordato l’analogia delle costituzioni di Sparta e di Creta – muove all’eccessiva libertà di cui ivi godono le donne (1269b 12-ss, di cui si veda un parallelo in *Plat. Leg.* 637c, 806c), propria dei popoli dediti alla guerra (ove la lunga assenza degli uomini impegnati nelle campagne militari necessariamente comportava che le donne assumessero l’onere della gestione tanto della città quanto della proprietà)<sup>672</sup>. Questo è un dato che Aristotele ascrive a Sparta fin dall’età arcaica – quando Sparta andava via via affermando la propria influenza nel Peloponneso conducendo campagne contro i territori e le città vicine. Questa libertà delle donne, dunque, nell’argomentazione di Aristotele si traduce in lussuria e intemperanza (ζῶσι γὰρ ἀκολάστως πρὸς ἅπασαν ἀκολασίαν καὶ τρυφερῶς, 1269b 22-23), nonché in un’eccessiva considerazione ed avidità verso la ricchezza (τιμᾶσθαι τὸν πλοῦτον, *ibidem*; συμβάλλεσθαι τι πρὸς τὴν φιλοχρηματίαν, 1270 a 14-15). Che, invece, quest’ultima conseguenza sia da ricondursi alle trasformazioni della società e della economia spartana che abbiamo visto con Senofonte è qualcosa che lo stesso Aristotele ci testimonia immediatamente dopo allorché rileva per Sparta una sperequazione notevole della proprietà (1270 a 15)<sup>673</sup>.

Prendendo in esame in modo più ampio il brano della *Politica* in cui Aristotele rileva questi problemi (*Arist. Pol.* 1270a 15-35), rispetto allo stato attuale delle cose, infatti, egli non manca di ricordare come anticamente era riprovevole vendere o acquistare lotti di terra (a riguardo si veda, e. g., *Plat. Leg.* 741b-c), ma che poi fu permesso di donarli o di lasciarli in eredità come meglio uno credeva (1270 a 19-21). In relazione a ciò, d’altra parte, Aristotele rileva come una percentuale cospicua della terra sia posseduta da donne che l’hanno ereditata (a Sparta le donne avevano diritti ereditari pari a quelli dei loro fratelli maschi; Cartledge 1979 [2002], 264) o ne sono entrate in possesso grazie ad una dote consistente (dobbiamo ritenere, dunque, attraverso il matrimonio)<sup>674</sup>.

---

Hodkinson (si veda e. g. Hodkinson 1989, 101-ss), il quale – coerentemente con le osservazioni di Cartledge a proposito delle cause che hanno portato ad una riduzione del numero dei cittadini, osserva che una causa non secondaria per cui una famiglia poteva accrescere la quantità di terra in suo possesso era la perdita della vita di un cospicuo numero di cittadini di età tale che alle loro famiglie non è più garantita la discendenza (è il caso del terremoto del 465), per cui i lotti delle famiglie che si andavano estinguendo venivano redistribuiti in vario modo tra le famiglie superstiti.

Nondimeno, secondo Hodkinson (*ibidem*, 109-ss), anche misure come l’incentivo a procreare quanti più figli per famiglia (cfr. *Arist. Pol.* 1270 a39-b6) – promosse dalle autorità spartane intorno alla fine del V secolo per riportare il numero dei cittadini ai livelli precedenti – ebbero l’effetto contrario di provocare una maggiore divisione dei lotti in eredità e un conseguente maggiore impoverimento della popolazione. La questione viene successivamente ripresa da Hodkinson (2000, 75) nella critica che egli muove alla visione tradizionale dell’economia di Sparta basata sulle testimonianze di età ellenistica e romana (Plutarco, Eraclide Lembo, Polibio). Secondo Hodkinson (2000, 81-86), alcune delle consuetudini elencate da Cartledge (e. g. la condivisione delle mogli, la *poliandria adelfica*) erano finalizzate altrettanto ad evitare che la proprietà venisse eccessivamente suddivisa tra un numero elevato di eredi.

<sup>672</sup> Per un’analisi di questo brano di Aristotele si veda e. g. Hodkinson (2000, 33-35).

<sup>673</sup> Per una recente analisi del brano aristotelico in oggetto, si veda Bertelli 2004, 37-40. Stephen Hodkinson (1989, 112-ss) – seppure mette in discussione la testimonianza di Aristotele nel ritenere che la sperequazione nella ricchezza tra le varie famiglie fosse un tratto presente durante tutta la storia di Sparta – sembra sostanzialmente concordare con Aristotele, quando afferma che l’importanza crescente della ricchezza nella società (databile al tardo V secolo) nonché l’acuirsi ulteriore della disparità economica tra i membri della società sono strettamente legate al conseguente mutare delle consuetudini matrimoniali e alla crescita della influenza delle donne nella società (e quindi del loro peso per quanto riguarda la proprietà fondiaria).

<sup>674</sup> Si veda la critica alla consuetudine della dote espressa da *Plat. Leg.* 742c, la quale è peraltro inserita entro una prescrizione più ampia che – come nel caso di Sparta – vieta al cittadino di possedere oro e argento, e gli concede soltanto la moneta sufficiente per gli scambi quotidiani.

Hodkinson (1989, 81-ss; poi, ripreso in modo più approfondito in *idem* 2000, 94-103) riteneva a riguardo che le donne a Sparta avessero da sempre goduto di diritti di proprietà molto più ampi di quelli che si è sempre pensato (in particolare, Hodkinson ricorda il caso di Hdt. 6, 57, 4, in cui la donna ereditiera è definita *patroukhos*; un dato che si mostra affine a

Questa liberalizzazione del regime fondiario – per cui, come rileva Aristotele (1270a 26-27), sono state poste in essere vere e proprie strategie matrimoniali per accorpare i lotti di più famiglie rendendo queste ultime più potenti<sup>675</sup> – ha portato ad una progressiva diminuzione del numero dei cittadini, privati della fonte del loro sostentamento (1270 a 29-31; tanto che, non potendo più versare la contribuzione per i *sissizi*, automaticamente cadevano alla condizione di *hypomeiones*, inferiori)<sup>676</sup>, cosicché la città di fatto si è trovata priva di uomini (il fenomeno della *oliganthropia*)

---

quanto sancito dalla *Legge di Gortina*, per il cui testo si vedano, in particolare, Merriam 1885 e 1886, Guarducci 1950, 123-71 nonché Willetts 1967 [2013]). Si veda anche, tra gli altri, Lévy 2003 (2006), 54-58, 65-67. Pertanto non vi sarebbe stato alcun sostanziale cambiamento nel regime fondiario al volgere del IV secolo, coerentemente con la sua convinzione che tanto l'equa distribuzione della terra in età arcaica, quanto il rigore che la città applicava al regime fondiario e a quello ereditario (così come la stessa *rhetra* di Epitadeo; per cui si veda anche, più nello specifico, Hodkinson 2000, 90-94 nonché, prima di lui, Schütrumpf 1987) fossero delle costruzioni del IV secolo, di cui i testimoni che ce ne parlano sono espressione.

In assenza di eredi maschi, erano le donne che ereditavano la terra (sistema che Hodkinson definisce *residual female inheritance*): nondimeno, la testimonianza di Hdt. 6, 57, 4 che Hodkinson cita non è affatto a favore di una autonomia delle donne nel regime della proprietà, in quanto il lascito paterno alla figlia è subordinato al matrimonio della ereditiera con uno Spartiata. Piuttosto, a me sembra, il caso di Sparta si pone in linea con le consuetudini matrimoniali dei Greci in epoca arcaica (per cui si vedano e. g. Gernet 1968, 344-59 e Vernant 1974 [2007], 50-75; si veda anche Lévy 2003 [2006], 63) – e il fatto che siano i re ad assegnare all'ereditiera uno sposo (allorché il padre della sposa non abbia già provveduto a stipulare con un'altra famiglia degli accordi matrimoniali) confermerebbe proprio quella ingerenza della città nella dimensione familiare (e quindi anche nei meccanismi ereditari) che Hodkinson vorrebbe negare. Né i casi del matrimonio di Anassandrida II (Hdt. 5, 39) o quello di Archidamo II (Hdt. 6, 71), a mio avviso, possono essere presi in considerazione – trattandosi di matrimoni non comuni, bensì dei massimi rappresentanti dell'aristocrazia genetica di Sparta.

<sup>675</sup> È a questa sproporzione della proprietà che Aristotele lega (*Pol.* 1307a 34-38) il volto oligarchico di Sparta stessa, quando afferma che nelle aristocrazie, che si distinguono per essere regimi piuttosto oligarchici, le ricchezze sono concentrate nelle mani di pochi, come accade a Sparta. Piuttosto, Hodkinson (1996, 95), sostiene espressamente che già nel tardo VI secolo le famiglie più in vista della città miravano a conservare e ad estendere le loro proprietà attraverso legami matrimoniali vantaggiosi. La prova di questa notevole ricchezza nelle mani di poche famiglie starebbe nelle spese notevoli che queste famiglie affrontavano per gareggiare in competizioni dispendiose come le corse delle quadrighe ad Olimpia, per le quali tra il 448 e il 420 sono attestati numerosi vincitori di Sparta (a proposito del possesso privato a Sparta di moneta in metallo prezioso, si veda Hodkinson 2000, 170-76).

La questione dell'integrità dei lotti di terra si pone, dunque, come Hodkinson aveva sottolineato già in precedenza (1989, 82-89), per tutto il corso della storia di Sparta, in relazione alla possibilità che il lotto familiare si riducesse o si accrescesse, allorché suddiviso tra un numero maggiore o minore di figli eredi (maschi e femmine in pari grado; per cui Hodkinson parla di *universal female inheritance*) – anche quando la porzione di ciascun erede (maschio e femmina) fosse andata ad unirsi a quella del futuro coniuge. In effetti Hodkinson, basandosi su una serie di casi possibili (e osservando il fenomeno tanto nella prospettiva della *residual female inheritance* – cfr. nota precedente – quanto in quella della *universal female inheritance*), arriva alla conclusione che l'esistenza di un diritto ereditario femminile era un elemento essenziale per evitare che i lotti delle famiglie potessero ridursi sensibilmente da una generazione all'altra (una possibilità particolarmente pericolosa nel caso delle famiglie più povere) e che pertanto esso costituì uno dei fattori su cui maggiormente dovette poggiare la stabilità e la durata dell'ordinamento di Sparta, in quanto l'unione di una pur esigua porzione di terra con quella ereditata dal coniuge permetteva alla nuova famiglia di disporre di una quantità sufficiente di terra su cui contare. Questo nel caso dell'*universal female inheritance*.

D'altra parte, però, i casi di sole eredi femmine (*residual female inheritance*) – e in particolare le figlie uniche – comportavano che queste ricevessero lotti di terra più consistenti e che, pertanto, fossero ambite da eredi maschi altrettanto agevolati in tal senso. Un ulteriore elemento destabilizzante, poi, è individuato da Hodkinson nel fatto che i lotti di terra di generazioni in generazione fossero ereditati da individui di sesso diverso – essendo, pertanto riallocati da un lignaggio all'altro. La questione essenziale che si pone con il volgere del V secolo e l'afflusso di ricchezza monetaria a Sparta è – semmai – la possibilità di acquisire ulteriore terra mediante acquisto – cosa che in precedenza (anche quando fosse stata vietata solo in parte) non era possibile altrettanto facilmente.

<sup>676</sup> Il termine *ὑπομείων* ricorre una sola volta, in Senofonte (*Hell.* 3, 3, 6: αὐτοὶ μέντοι πᾶσιν ἔφασαν συνειδέναί καὶ εἰλωσι καὶ νεοδαμῶδες καὶ τοῖς ὑπομείοσι καὶ τοῖς περιόικοις) – nel contesto del racconto della congiura di Cinadone – in un elenco di categorie sociali che contempla anche gli *iloti*, i *neodamodi*, e i *perieci*. Se, dunque, già la presenza in questo elenco del termine *hypomeion* dovrebbe distinguere questa categoria sociale dalle altre tre tipologie di individui che erano esclusi dai pieni diritti civili, è lo stesso caso individuale di Cinadone – un individuo che avrebbe tutte le qualità per essere un *homoios* a pieno titolo, ma che non lo è – ad indurci a ritenere che gli

ed è andata incontro al proprio destino – culminato nella disfatta di Leuttra<sup>677</sup>. Che questo sia vero è sufficiente a dimostrarlo la sola composizione dell'esercito di Agesilao in Asia che abbiamo visto in Senofonte.

Per di più, Aristotele ricorda in modo contrastivo (1270 a 34-39) come anticamente gli stessi diarchi si erano preoccupati di accordare la cittadinanza a molti uomini, ma anche di fare in modo che a questa abbondanza di uomini corrispondesse una adeguata ed equa distribuzione della proprietà. In precedenza (1266 b 11-13), Aristotele poneva anche come condizione ulteriore che ad un certo tipo di regolamentazione della proprietà corrispondesse anche, di conseguenza, una regolamentazione sul numero di figli in ogni famiglia<sup>678</sup> – in modo che il lotto familiare restasse indiviso e non si riducesse. Pertanto, è anche il progressivo incremento delle nascite – promosso dalla stessa legislazione per arginare la progressiva riduzione del numero degli Spartiati (1270b 1-6) – ad aver sortito un effetto contrario e ad aver fatto in modo che il numero di poveri crescesse in modo esponenziale, congiuntamente alla concentrazione della proprietà nelle mani di pochi<sup>679</sup>.

In effetti sappiamo che proprio dopo la guerra del Peloponneso a Sparta sarebbe stata promulgata una norma, ad opera dell'eforo Eptadeo<sup>680</sup>, secondo la quale venivano rimossi i vincoli relativi all'impossibilità di comprare o vendere il terreno. Se sulla figura di Eptadeo, tra gli altri, David (1982-83, 81) pone in campo la possibilità che sia un'invenzione della propaganda filo-licurghea, d'altra parte lo stesso David sottolinea che il ritenere che tutta la legislazione di Sparta sia la creazione di un unico legislatore (lo si chiami pure Licurgo), e che ad essa nel corso della storia non siano state apportate modifiche o aggiunte, è inverosimile. Piuttosto David (p. 83) rileva come nella per noi frammentaria *Lakedaimonion Politeia* di Aristotele, conservataci negli *Excerpta Politiarum* di Ercalide Lembo<sup>681</sup>, si distinguono piuttosto chiaramente proprietà fondiarie sottoposte a regimi di tipo diverso: una *archaia moira* – la cui vendita era severamente proibita – e altre forme di proprietà la cui vendita era disapprovata (benché non proibita formalmente)<sup>682</sup>. Dunque – conclude

---

*hypomeiones* fossero coloro che, per mancanza di risorse economiche sufficienti (o anche per aver dato prova di viltà), non beneficiavano più dei pieni diritti di cittadino. Si veda, a riguardo, e. g. Hodkinson (2000, 124; 146 n. 15; 436); Lévy 2003 (2006), 101-02.

<sup>677</sup> Riguardo a tutta la questione si veda l'analisi puntuale di E. David 1982-83, 79-ss

<sup>678</sup> Si veda, a riguardo, Plat. *Leg.* 740a-741a.

<sup>679</sup> È alla soluzione di problemi come questo che Aristotele collega anche una opportuna regolamentazione nella procreazione dei figli (Arist. *Pol.* 1334 b29-1335 a4, 28-35; ciò consegue direttamente alle questioni poste da Hodkinson; si vedano le note precedenti), per cui è necessario considerare, oltre che i due coniugi in se stessi, anche i tempi biologici che caratterizzano il susseguirsi delle diverse fasi della vita di ciascuno dei due, in modo da far coincidere l'età del matrimonio e il periodo di procreazione dei figli con il momento biologicamente più favorevole. Occorre, poi, fare in modo che la differenza di età tra i figli e i padri non sia eccessiva né troppo esigua. Per tutta la questione, si veda anche Lupi 2000, 122-28.

<sup>680</sup> Cfr. Plut. *Agis* 5; Plat. *Resp.* 552ab.

<sup>681</sup> Sulla relazione che lega le informazioni su Sparta nel libro V della *Politica* di Aristotele con la perdita *Lakedaimonion Politeia* dello stesso autore (così come ricostruibile anche sulla base degli *Excerpta Politiarum* di Eraclide Lembo), e sulle possibilità di ricostruire la struttura dell'opera perduta tanto sugli estratti di Eraclide quanto sull'utilizzo che delle due opere di Aristotele fa Plutarco nella propria *Vita di Licurgo*, la cui struttura rispecchia, peraltro, anche quella della *Lakedaimonion Politeia* di Senofonte, oltre alle osservazioni di David (1982-83, 83-84), si veda, da ultimo, Lupi 2012, 74-76 e 76-83.

<sup>682</sup> Per questo duplice statuto della proprietà terriera, si veda il possibile parallelo nella società micenea per cui nei *demi* doveva essere generalmente vigente il regime di particolari terreni (*ktoinai*), denominazione essa stessa evocativa della sfera culturale, a loro volta suddivisi in *ki-ti-me-na/κτίμεναι* (da κτίζω, "coltivate, abitate?") e *ke-ke-me-na*, termine di più discussa interpretazione (da κείμαι: "incolte"? da κοινός: "pubbliche"? da κείω: "divise"? da χῆρος: "disabitate"?; al cui riguardo si veda e. g. Lejeune 1965), nonché Arist. *Pol.* 1330a 9-24 e Plat. *Leg.* 737cf citati da David 1982-83, 95 n. 109.

David (p. 86-89) – deve esserci stata negli anni successivi una legge come quella di Epitadeo che liberalizzava la compravendita del terreno e che – parallelamente – permetteva agli Spartani di suddividere il lotto di terra di ciascuno per lasciarlo in eredità a più figli (una legge che – al momento in cui Aristotele scriveva – era parte integrante dell’ordinamento di Sparta)<sup>683</sup>. Tuttavia, se questo stato di cose, nella ricostruzione di David, ha fatto in modo che i genitori ripartissero tra i propri figli la loro proprietà in modo tale che nessuno di essi restasse del tutto privo di mezzi, d’altra parte ha compromesso il precedente equilibrio per cui da un lato il singolo erede poteva conservare con la rendita dell’intero *klaros* di famiglia lo *status* di cittadino (versando la dovuta contribuzione e provvedendo alla propria panoplia) e dall’altro il figlio che eventualmente restava privo di eredità poteva ottenere il lotto di terra statale che avrebbe utilizzato per sé (tutto questo, entro un sistema di adozione, eredità e matrimonio rigorosamente controllato dalla città). Non solo, ma accanto a questa liberalizzazione nel lasciare in eredità la terra, deve essersi radicata a Sparta un’altrettanto diffusa consuetudine, da parte delle singole famiglie, di strategie matrimoniali mirate a non parcellizzare la proprietà fondiaria delle famiglie, ma anzi ad accrescerla unendo le une alle altre<sup>684</sup>.

A queste considerazioni sulle modificazioni riguardanti la proprietà fondiaria seguono in Aristotele quelle sull’eforato (1270b 6-35) e sulla venalità che distingue gli efori in quanto uomini del popolo. Anche questo dato, tuttavia, è a mio avviso da attribuirsi allo stato delle cose coevo ad Aristotele se consideriamo, ad esempio, il contributo positivo dell’eforato in sé quale carica rappresentativa del popolo – sia nei termini di conservazione della costituzione di Sparta nella forma originaria (Arist. *Pol.* 1272a 28-34), sia come elemento di equilibrio rispetto all’autorità dei diarchi (1313 a 25-ss). Bisogna, dunque, distinguere tra il carattere “tradizionale” dell’eforato e il carattere dell’ufficio nel IV secolo a. C. È, dunque, tanto la circolazione di ricchezze a Sparta, quanto l’accentuarsi della disparità di condizioni economiche degli Spartiati – con il peggioramento generalizzato delle

---

<sup>683</sup> Hodkinson (2000, 44-48), coerentemente con la propria ricostruzione della economia di Sparta (secondo la quale sensibili disparità economiche tra i cittadini avrebbero caratterizzato tutta la storia di Sparta e che l’uguaglianza tra di essi fosse del tutto fittizia; si veda già Hodkinson 1989, ripreso poi in Whitby [ed.] 2002, 86-89, nonché Hodkinson 1996), avvalendosi del precedente lavoro di Schütrumpf 1987, ritiene che il dato della *Rhetra* di Epitadeo quale elemento distruttivo dell’egualitarismo licurgeo sia di pura finzione – debitrice alla tradizione platonica delle *Leggi*, che ispirerà le riforme di III secolo effettuate da Agide IV e Cleomene III, e che è parimenti rispecchiata dagli *Apophthegmata Lakonika* plutarchei attribuiti a Licurgo (Plut. *Mor.* 225f-229a). Sulla stessa linea di Hodkinson – per ciò che pertiene all’attribuzione della *sōphrosynē* come qualità precipua di personaggi spartani (segnatamente Licurgo e i diarchi Agide IV e Cleomene III) – si colloca N. Humble (2002, 92-97), la quale ritiene che l’attribuzione di questa qualità ai personaggi suddetti nelle opere di Plutarco che ce li descrivono si spieghi per l’influenza che Plutarco subisce dalle fonti di cui si avvale, segnatamente Filarco di Messene (tra i sostenitori più appassionati delle riforme di III secolo), e che sostanzialmente non si possa far risalire più indietro (la *sōphrosynē* in riferimento a Sparta, ad esempio, non occupa un posto di rilievo nella *Lakedaimonion Politeia* di Senofonte o negli *Instituta Laconica* dello stesso Plutarco). Rispetto a questa analisi netta (forse un po’ recisa) di Hodkinson e della Humble, in accordo con gli elementi che in queste pagine ho ritenuto di dover mettere in evidenza, mi sento più vicino alle posizioni di N. Richer (1999, 91-115), il quale apre le proprie riflessioni (che abbiamo visto) a proposito del ruolo che l’*aidos* occupava nella società spartana ponendosi a propria volta il problema della affidabilità delle fonti su cui ci basiamo e, in particolare per Plutarco, ritenendo (p. 91) che l’atteggiamento più opportuno da adottare sia quello dell’astronomo, che osserva il cielo consapevole che la luce degli astri che osserva richiede per ciascuno di essi un tempo differente per giungere all’osservatore. Allo stesso modo per Plutarco non si può negare a priori che nella sua opera non sia stato trasmesso alcunchè di autentico sulla società di Sparta, le cui tracce semmai dobbiamo ricercare tanto nelle testimonianze precedenti quanto in testimonianze di diverso tipo (e. g. quelle archeologiche).

<sup>684</sup> In tal senso è possibile recuperare anche la questione della eccessiva libertà di cui godono le donne, dalla quale eravamo partiti – alimentata anche dalle ricche doti di cui le erediere possono disporre (Arist. *Pol.* 1270 a25). Per una simile analisi in Platone, si veda *Leg.* 774cd.

condizioni economiche della maggioranza dei cittadini (tra i quali gli efori venivano eletti) a favorire i fenomeni di corruzione tra gli stessi<sup>685</sup>.

Va, peraltro, considerato – in relazione al ruolo che essi hanno avuto prima nella disputa tra Cleomene e Dorieo per il trono, quindi nel conflitto tra Cleomene e Demarato, poi al loro ruolo nel processo e nella condanna di Pausania il reggente, o il ruolo determinante di Stenelaida affinché Sparta entrasse in guerra (in disaccordo con il parere di Archidamo), o al ruolo nel processo a Pausania II, la loro gestione del pericolo rappresentato da Cinadone e i suoi – che gli efori hanno sempre svolto una funzione attiva nella vita politica di Sparta. Tuttavia a me sembra che nelle fasi più antiche (almeno fino al caso di Pausania il reggente; 479) l'azione degli efori (in quanto rappresentanti del *damos*) fosse in qualche modo funzionale al ruolo dei diarchi all'interno della società ma – proprio in conseguenza di ciò – allo stesso tempo la funzione degli efori era delimitata dalle prerogative stesse di cui i diarchi erano i detentori, e dall'influenza che sul popolo e sugli efori stessi i diarchi continuavano ad esercitare. Per lo meno a partire dal caso di Stenelaida, invece, sembra che gli efori abbiano via via acquisito un'autonomia sempre maggiore – la quale, a mio modo di vedere, può essere letta in parallelo alla sempre maggiore distanza degli Spartiati rispetto al tipo sociale ed economico del cittadino-oplita legato al proprio *klaros* ottenuto in assegnazione per la militanza nella falange (quello stesso cittadino-oplita sul quale maggiormente si esercitava il potere del diarca, quale dinasta che esercitava il proprio potere su una porzione di territorio su cui un determinato gruppo sociale insisteva).

Avevamo, peraltro, accennato al fatto che, in realtà, il fenomeno della corruzione degli efori si inserisce in una più ampia riflessione – all'interno della *Politica* di Aristotele – su una generale inadeguatezza degli individui, a Sparta a ricoprire le cariche di cui sono rivestiti<sup>686</sup>, cosicché, questa stessa degenerazione dei costumi che Aristotele registra a proposito delle differenti cariche istituzionali di Sparta (e, segnatamente, degli efori – un oggetto di studio privilegiato, a mio avviso, per comprendere le trasformazioni anche delle abitudini del *damos* in generale – in quanto essi stessi rappresentanti del *damos*) potremmo dire che è rispecchiata anche in Aristotele dalla forma squilibrata che ha assunto una delle forme di socialità per eccellenza nella società di Sparta, vale a dire la pratica dei *sissizi*<sup>687</sup>, allorché il dovere che ciascuno ha di contribuire privatamente (φέρρειν; συμφέρρειν) al banchetto collettivo si traduce nell'impossibilità di chi si è impoverito di poter contribuire adeguatamente – con la conseguente perdita dei diritti politici (così da decadere alla

---

<sup>685</sup> Questo è anche ciò che conclude E. David 1982-83, 73-74, il quale sottolinea precisamente il legame diretto tra i fenomeni di corruzione tra gli efori (le cui dimensioni sono epidemiche) e le condizioni di generale impoverimento dei cittadini che abbiamo visto in relazione ai mutamenti della proprietà fondiaria.

Si vedano anche Arist. *Pol.* 1265b 40 – in cui lo Stagirita riporta l'opinione di alcuni secondo i quali quella degli efori sarebbe una vera e propria tirannide. (cfr. e. g. Xen. *Lak. Pol.* 8, 4, in cui degli efori si dice che abbiano la facoltà di punire chi vogliano e persino privare del potere una persona che ricopra una carica istituzionale come fanno oi *tyrannoi*; Pl. *Leg.* 712de).

<sup>686</sup> E. g. Arist. *Pol.* 1271 a 18-26, a proposito dei diarchi; 1270 b35-1271 a18 e1272 a36-39, a proposito dei *gerontes*; 1270b 6-35, a proposito degli efori.

<sup>687</sup> Arist. *Pol.* 1271 a 26-37; per cui si veda la forma originaria corrispondente quale descritta da Xen. *Lak. Pol.* 5 e Plut. *Lyc.* 10 – in particolare, relativamente all'impossibilità di attingere alle riserve private per allestire per sé un pasto più fastoso di quello altrui. Che, tuttavia, fin dall'età arcaica ci potessero essere nelle circostanze dei pasti comuni delle forme di elargizioni di beni da parte dei più abbienti verso i cittadini più modesti era qualcosa che abbiamo visto con Vernant e che rientra in un sistema di redistribuzione delle ricchezze (congenere alla pratica della contribuzione che tutti i cittadini erano tenuti a versare nei *sissizi*) in vista di una maggiore corrispondenza tra uguaglianza formale e uguaglianza sostanziale. Una pratica affine di condivisione di beni privati nella sfera del pubblico ad Atene era quella dell'*eranos* (per cui si veda Gernet-Taddei 1999)

condizione di *hypomeiones*, inferiori) e l'insorgere a Sparta del problema dell'*oliganthropia* che abbiamo visto (1270 a 33-b6)<sup>688</sup>. Viene, dunque, meno quel criterio ideale di condivisione dei beni che lo stesso Aristotele, più avanti, individuava proprio nella condivisione del cibo attraverso le mense comuni (*Pol.* 1329 b41-1330 a13), allorché alla teoria platonica della proprietà comune Aristotele offre come alternativa la messa in comune di beni privati in ragione dei rapporti di amicizia tra cittadini di pari grado – affinché nessuno resti privo di cibo<sup>689</sup>.

Anche il dato successivo di degenerazione evocato da Aristotele – rappresentato dallo squilibrio tra il potere notevole assunto dalla navarchia rispetto al ruolo che tradizionalmente spettava alla diarchia (*Pol.* 1271 a 39-41) – si pone esattamente in linea con quanto abbiamo visto già in Senofonte, segnatamente a proposito di Lisandro. In tal senso, la considerazione che Aristotele formula poco dopo (1271 b 6-10), secondo cui la virtù più del vizio procura dei beni, ma che d'altra parte questi stessi beni sono diventati più preziosi della virtù attraverso la quale vengono conseguiti, esprime chiaramente tanto il mutato rapporto tra il capo e il proprio seguito (segnatamente nella tattica bellica – ove all'autorità del diarca nelle operazioni terrestri si sostituisce quella del navarca nei confronti dei marinai) quanto l'effettivo cambiamento nel legame tra virtù bellica e ricompensa che ne deriva<sup>690</sup>.

Se, infatti, anticamente la militanza dell'oplita sotto la guida del diarca procurava gloria e potenza maggiori alla città – e questo si traduceva anche in maggiori risorse (*ktemata*) da mettere a disposizione dei cittadini stessi (rappresentate innanzitutto dalla disponibilità di nuova terra da distribuire tra i cittadini, attraverso il cui sfruttamento pagare il contributo ai *sissizi*) – il nuovo stato di cose ha trasformato di fatto l'antica porzione di bottino che spettava all'oplita nello stipendio in denaro (*khremata*) da versare al soldato professionista o, altrimenti detto, al mercenario di stanza nella flotta<sup>691</sup>. A ciò si legano tanto il disastro delle finanze pubbliche quanto la stessa avidità incontrollata dei cittadini di cui Aristotele riferisce di seguito (1271 b 10-19). Nondimeno – come ha sottolineato ultimamente anche Bertelli (2004, 49-51) e come anche qui si è anticipato – lo stesso giudizio che Aristotele dà sui diarchi è di segno negativo (1271 a 18-26)<sup>692</sup>, e a questo giudizio sui

---

<sup>688</sup> Si vedano, a riguardo, David 1982-83, 91-92, 97, nonché Bertelli 2004, 51-52, 60-61 e 21. *Plat. Resp.* 545 a2-b7. Ugualmente Hodkinson (2000, 34) mette in evidenza nella riflessione aristotelica (*Pol.* 1271 b 10-17) come la degenerazione del sistema contributivo di Sparta (basato sulle *eisphorai*) – di cui la pratica dei *sissizi* rappresenta l'esempio, forse, emblematico – comporti anche una crisi generale delle finanze pubbliche, per cui si arriva al punto che lo stato non ha più denaro pubblico ma è pieno di individui che vogliono produrre ricchezza per se stessi.

<sup>689</sup> Si veda anche *Arist. Pol.* 1263 b40-1264 a1. Il discorso sui *sissizi*, d'altra parte, prende avvio in Aristotele da quello più ampio sulla proprietà (*Pol.* 1263 a 21-ss.) e sulla questione se essa debba essere privata o comune (in questa parte della *Politica*, Aristotele è massimamente critico rispetto alle teorie a riguardo espresse nella *Repubblica* di Platone). Il caso di Sparta (1263 a 30-40) – ove la proprietà è privata ma l'uso è comune – sembra preferibile. Nondimeno, Aristotele attribuisce grande importanza all'educazione (1263 b 36-37) – affinché l'equilibrio tra pubblico e privato non si corrompa. Nell'analisi di Aristotele della situazione a lui coeva, il modello cretese è preferibile a quello spartano (*Arist. Pol.* 1272 a 12-16) in quanto la distribuzione dei beni avviene attingendo da beni pubblici e non da contributi dei privati.

<sup>690</sup> Si veda, e. g. David 1982-83, 77. Relativamente a questa degenerazione, Aristotele cita esplicitamente una delle critiche principali che Platone muoveva all'ordinamento di Sparta (*Leg.* 625c-638b), vale a dire l'esaltazione nel sistema educativo della sola virtù guerriera (il coraggio fine a se stesso) senza, invece, coltivare le altre virtù che permettono di apprezzare i piaceri (dunque, anche le ricchezze) con moderazione. Si veda Bertelli 2004, 53-54 e 61-63.

<sup>691</sup> Particolarmente eloquente è la testimonianza di Plutarco (*Lys.* 4, 7) che descrive una situazione in cui i soldati combattevano dalla parte di chi pagava di più, mentre quelli che restavano dalla stessa parte diventavano riluttanti e sediziosi, e vessavano continuamente i loro comandanti.

<sup>692</sup> Più in particolare, Bertelli ritiene che qui Aristotele volesse sottintendere che – essendo i diarchi sottratti alla *agoge* ordinaria alla quale erano sottoposti gli *homoioi*, nemmeno il legislatore era riuscito a renderli degli uomini valenti.

diarchi si lega un giudizio parimenti negativo a proposito dei *gerontes* (1270 b35-1271 a18; 1272 a36-39), ai quali tradizionalmente i diarchi erano più direttamente legati nelle rispettive funzioni istituzionali<sup>693</sup>. Il legame tra diarchi e *gerontes* in tal senso ritorna a 1272 b37-1273 a 2<sup>694</sup>.

Che, tuttavia, anche il giudizio negativo sui diarchi debba leggersi in diacronia rispetto alle epoche precedenti, è confermato dal fatto che più avanti (1285 a 1-29) Aristotele definisce le prerogative tradizionali dei diarchi in termini di garanti delle leggi, di comando assoluto nelle missioni militari e di potere nelle pratiche del culto (tanto che Aristotele parla di un comando militare supremo autocratico senza limiti di durata), ricordando peraltro il loro potere di vita e di morte esclusivamente nelle campagne militari (per fenomeni di viltà) richiamando, in proposito, il parallelo omerico di Agamennone (Hom. *Il.* 2, 391-93) e recuperando, appunto, il legame tra il diarca e il proprio gruppo di riferimento – costituito dal *damos* che insisteva sulla porzione di territorio su cui il *basileus* governava<sup>695</sup>. Interessante è anche la distinzione che Aristotele fa tra la

---

<sup>693</sup> È in relazione all'inadeguatezza di coloro che ricoprono l'ufficio di diarchi che Aristotele esprime la propria preferenza per una forma elettiva e non ereditaria della diarchia stessa – in tal senso assimilando la propria opinione in merito a quella di Lisandro (in effetti, Bertelli ritiene che Aristotele abbia potuto raccogliere una simile suggestione proprio negli ambienti spartani da cui proveniva Lisandro). Rispetto a ciò che abbiamo visto a proposito dello squilibrio tra diarchia e navarchia – che Aristotele condanna – questa posizione sull'eleggibilità dei diarchi deve farci ulteriormente riflettere su come una società che per il suo stesso assetto socio-economico (basato sullo sfruttamento della propria egemonia nel Peloponneso) era risucita a conservare istituzioni direttamente legate a fasi arcaiche della civiltà dei Greci, nel momento stesso in cui muta questo stesso assetto socio-economico, inevitabilmente deve rinnovarsi nel proprio assetto istituzionale.

<sup>694</sup> Cfr. David 1982-83, 75-78

<sup>695</sup> In effetti, la presenza specificamente attestata nelle tavolette micenee (e. g. nella tavoletta PY An 261) di un consiglio che affianca il *basileus* (se intendiamo costui – con Ventris e Chadwick 1973 – come un capo locale, il *qa-si-re-u*) – quale compare anche nei poemi omerici nella forma dell'assemblea – che porta il nome di quell'organo politico, la *gerousia*, che a Sparta avrà funzioni molto simili, e la presenza di un gruppo di *hepétai* del *wanax* (si veda e. g. Palmer 1963, 87-88), caratterizzato da funzioni spiccatamente militari, quale poi presumibilmente sarà, rispetto ai due *basileis*, il corpo degli *hippeis* a Sparta, soprattutto nella sua storia arcaica, ci deve far riflettere sul margine di continuità che – con la netta differenza determinata dalla scomparsa dell'amministrazione palaziale e di tutto ciò che essa comporta per la determinazione della società nei suoi vari aspetti – effettivamente permane tra le forme politiche della società micenea e quelle della società di età arcaica – in particolare quella spartana, e più in generale quella del Peloponneso – quale emergerà dall'assetto che alle popolazioni e alle istituzioni doriche verrà dato dall'aristocrazia Eraclide, che queste popolazioni aveva guidato nelle loro migrazioni e che alla cultura micenea era particolarmente vicina. Si ricordino le riflessioni a riguardo di Mele 2007. A proposito delle tavolette micenee, si ricordi, nondimeno, l'interpretazione di Palmer (1963, 39; 115; 227-29), il quale ritiene che né il *pa<sub>2</sub>-si-re-u* né la *ke-ro-si-ja* indichino alcunché di simile a ciò che troviamo nelle età successive – ma che rispettivamente si tratti di un ufficiale responsabile dei bronzisti reali (non, dunque, un βασιλεύς) e dell'unità dei bronzisti sotto la responsabilità del *pa<sub>2</sub>-si-re-u* (e, dunque, non una γερουσία). L'intera questione legata all'ambiguità interpretativa di *qa-si-re-u* è affrontata, lo abbiamo ricordato, da Carlier (1984, 108-16).

Raaflaub (1997, 51, 55-56), basandosi su studi come quelli di Latacz (*Kampfparänese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias, bei Kallinos und Tyrtaios*, München 1977), Pritchett e van Wees (*The Homeric way of war: the Iliad and the hoplite phalanx I e II*, G&R 41 (1994) 1-18; 131-155), sottolinea l'importanza che ha avuto nella società coeva l'assemblea dei guerrieri omerici. Un ruolo non secondario nei combattimenti ricopriva proprio la massa sullo sfondo e – seppure il tipo di battaglia alquanto diverso da quello di età storica – Raaflaub ritiene di poter vedere in essa i precursori della falange oplitica. Nell'assemblea omerica *every action and decision with importance to the community takes place*, ed essa trova nel modello spartano di assemblea – non quello ateniese – la sua diretta continuatrice, essendo basata non sull'*isegoria*, bensì sul prestigio dei capi o degli ufficiali. A tal proposito Raaflaub ricorda il dato poetico iliadico (*Il.* 2, 200-02: δαίμονι' ἀτρέμας ἦσο καὶ ἄλλων μῦθον ἄκουε, οἱ σέο φέρτεροί εἰσι, σὺ δ' ἀπτόλεμος καὶ ἀναλκίς οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναρίθμιος οὔτ' ἐνὶ βουλῆ:)) e come esso sia stato da molti interpretato come un dato di realtà sullo scarso peso del *damos* nella società, nelle decisioni come in guerra. Tuttavia Raaflaub non ritiene che le cose stiano necessariamente così (*Citizen participation in politics, in an elementary but communally important way, involving the same men who served in the army, evidently was compatible with elite domination*), e ritiene pertanto di interpretare dati come quello dell'*Iliade* come un retaggio ideologico dell'élite aristocratica. Si veda anche Bravo (1996, 533). Cartledge (1996, 705-06), considerando anche le informazioni che è

diarchia e le monarchie orientali (di primaria importanza se consideriamo l'interpretazione dei dati erodotei in termini di affinità tra i due modelli che abbiamo visto essere fatta *tout court*, e .g., da parte di Millender 2002) – rispetto alle quali i diarchi amministrano il loro potere conformemente alle leggi accettate dal popolo (è la suprema autorità del *nomos* a cui faceva riferimento Demarato).

Resta in conclusione di questo *excursus* – a formare quasi una sorta di ragionamento circolare rispetto al brano delle *Leggi* di Platone dalle quali eravamo partiti – la constatazione che Aristotele esprime (1333b 11-35) circa il fallimento di quei modelli di costituzione che, al pari di quella spartana, erano finalizzate esclusivamente al dominio e alla guerra<sup>696</sup>. Questo tipo di legislazioni, infatti, tra le quali Aristotele annovera anche il tipo che Tibrone (*alias* Senofonte, come abbiamo visto) aveva descritto, aveva garantito la felicità dei popoli che le avevano adottate finché c'era stato un nemico contro cui combattere, ma che una volta che avevano condotto questi popoli a detenere una posizione di dominio, per cui non c'erano più nemici, hanno inevitabilmente portato questi popoli verso il declino<sup>697</sup> – segnatamente per il fatto che questo tipo di costituzioni non aveva promosso nei cittadini che vi avevano aderito virtù alternative a quella guerriera, tali da poter permettere loro di godere di uno stile di vita piacevole, e quindi di apprezzare con moderazione e senza avidità le ricchezze e il potere che la conquista del dominio aveva loro procurato (si tratta di riflessioni che riecheggiano piuttosto da vicino le argomentazioni espresse da Pericle nel *logos epitaphios* di cui ci siamo occupati; nonché la stessa critica che nelle *Leggi* Platone muove agli Spartani per la loro incapacità di apprezzare il bello, quale si realizza, ad esempio, nella bevuta ordinata del vino all'interno del simposio; Plat. *Leg.* 641a-ss; 649 a-ss; 666e-ss). Se quest'ultimo

---

possibile trarre da Esiodo, pone in campo – a possibile interpretazione del passo iliadico citato da Raaflaub – la possibilità che, all'interno del *dāmos*, potesse esistere una differenziazione tra *opliti* e *sub-opliti*, in ragione del fatto che non tutti potessero sostenere le spese dell'equipaggiamento oplitico. A Sparta, per il suo particolare ordinamento – che garantiva agli *homoioi* una rendita adeguata dal *klāros* coltivato dagli iloti – tutti i cittadini erano opliti, e Cartledge non esclude nemmeno che l'equipaggiamento fosse loro fornito a spese pubbliche, attingendo da un arsenale cittadino. È esattamente il vincolo di questo tipo che – nella Sparta che Aristotele ha sotto gli occhi – non è più in essere.

<sup>696</sup> Che, tuttavia, Aristotele quando parla del legislatore nel caso di Sparta si riferisca sempre implicitamente a Licurgo è messo in discussione da David 1982-83, 81, il quale al contrario fa notare come Aristotele annoveri Licurgo tra i migliori legislatori, assieme a Solone e a Caronda (Arist. *Pol.* 1296 a 18-21), e come altrove (*Rhet.* 2, 23 – 1398b 17-18) Aristotele affermasse che gli Spartani furono felici finché si attennero alle leggi di Licurgo.

Avevamo accennato alla differente interpretazione che di questa critica aristotelica alla legislazione di Sparta avevano dato David 1982-93 e Bertelli 2004. A mio avviso le due interpretazioni non sono affatto inconciliabili in quanto il punto centrale in discussione non dovrebbe essere tanto l'incapacità in sé degli Spartani di godere del potere e delle ricchezze ma di quale tipo di potere e di quale tipo di ricchezze si parla. Se fino alla vigilia della guerra del Peloponneso Sparta era sostanzialmente una potenza terrestre – il cui potere era radicato nella egemonia sulla realtà territoriale peloponnesiaca e la cui economia si basava essenzialmente sullo sfruttamento agricolo di ampie regioni di questo stesso territorio – è il mutamento sociale ed economico legato al dotarsi di una flotta che rappresenta per Sparta l'abbattimento dei vincoli tradizionali tanto nel potere quanto nella economia – da cui hanno origine gli squilibri di cui Aristotele parla (si tenga in mente anche la valutazione di Polyb. 6, 49, 7-10). A dimostrare ciò, potremmo riprendere un passaggio (quasi profetico, potremmo dire) del discorso dei Corinzi agli Spartani riportato da Tucidide (Thuc. 1, 71, 2-3), in cui i Corinzi – nel rilevare come la politica di Atene renda non più praticabile l'atteggiamento di *hesychia* degli Spartani – affermavano altresì che, quando una città resta tranquilla, *le consuetudini sono eccellenti quando sono immutabili*.

<sup>697</sup> Una valutazione sul declino di Sparta è presente anche in Plut. *Ages.* 33, 2-4. Tuttavia, secondo Plutarco, la causa del declino di Sparta non è risieduta nella scarsa moderazione che l'ordinamento spartano ha infuso nei propri cittadini, quanto piuttosto in un dato che è maggiormente in linea con la constatazione espressa dai Corinzi in Tucidide (ricordata nella nota precedente), secondo cui per una città che si attiene ad un regime scrupoloso e regolare (*λίαν δὲ ἀκριβεῖ καὶ κατησκημένῃ κερρημένου διαίτη*) un solo errore o momento critico comporta la completa decadenza. Nel caso di Sparta, inoltre, in un ordinamento organizzato in modo da promuovere il valore dei cittadini e la pace e la concordia tra di essi, l'introduzione di cariche e poteri di tipo violento (*ἀρχὰς καὶ δυναστείας βιαίους*) ha ulteriormente favorito il declino (è in quest'ultima affermazione, forse, che in Plutarco possiamo ravvisare elementi della spiegazione fornita da Platone e Aristotele).

dato è vero, però, è altrettanto vero quanto avevamo notato occupandoci di Sparta in Erodoto e in Tucidide, nelle cui opere Sparta emerge con aspetti di alterità (è il caso dei funerali dei diarchi) quando non di vera e propria arretratezza (il legame di Sparta ad un'economia essenzialmente agricola, che necessariamente rendeva i suoi cittadini inclini ad un atteggiamento di mantenimento dello *status quo* – ad un'*hesykhia* ben distante dalla *polypragmosyne* che Erodoto già individuava nell'Atene liberata dai tiranni).

### **5.1.1. Da Archidamo a Stenelaida e Brasida.**

Rispetto, dunque, alla deriva che la società spartana assumerà successivamente (come è probabile) al dotarsi di un'ampia flotta (capace di competere con quella ateniese), al cui comando verrà posto Lisandro, dobbiamo prendere atto, ad esempio, che già in un momento precedente quale è la vigilia della Guerra del Peloponneso, allorché l'invito di Archidamo a ponderare bene l'opportunità di intraprendere la guerra con Atene (cfr. *supra*), entra in contrasto con il parere dell'eforo Stenelaida (**Thuc. 1, 86**) – che poi sarà quello prevalente nel voto dell'assemblea. Dobbiamo, dunque, domandarci se già questo caso non costituisca un precedente del contrasto tra antiche e nuove istanze sociali che emergerà con evidenza nelle *Elleniche* di Senofonte (e se questa ipotesi non trovi conferma anche nella condotta di Brasida), attraverso il confronto contrastivo tra personaggi come Lisandro e Callicratida, o Lisandro e Pausania II oppure, ancora, Lisandro e Agesilao II – per cui già almeno nella II metà del V secolo sarebbe possibile intravedere in atto un sostanziale mutamento di valori e di priorità all'interno della compagine sociale di Sparta, del quale la scelta promossa da Lisandro di dotare Sparta di una flotta sarebbe stata semplicemente il catalizzatore: scelta che da un lato ha reso Sparta dipendente economicamente dalla Persia, e che d'altra parte ha comportato l'afflusso nelle casse di Sparta di una ricchezza monetaria che non aveva avuto precedenti, sbilanciando anche i rapporti di potere tra diarchia e navarchia a favore di quest'ultima; cfr. *supra*).

Il discorso dell'eforo Stenelaida (**Thuc. 1, 86**), seppure di segno opposto rispetto a quello di Archidamo per ciò che riguarda la decisione da prendere (prevarrà, appunto, l'opinione di Stenelaida), nondimeno si colloca entro il medesimo orizzonte culturale di Archidamo, venendo chiaramente enunciati:

- la scarsa familiarità degli Spartani con i discorsi quali venivano fatti dagli Ateniesi (86, 1), che rivelano la doppiezza del loro comportamento (nel lodare se stessi giustificano i torti che recano agli alleati dei Lacedemoni)<sup>698</sup>;
- il carattere degli Spartani che rimane sempre uguale nel tempo (86, 2) – da mettere, a mio avviso in relazione con il dispregio tanto dei processi quanto dei discorsi, enunciato poco più avanti (86, 3);
- il dovere degli Spartani – con l'aiuto degli dei – di punire chi è colpevole di far torto ai loro alleati (86, 5).

---

<sup>698</sup> Sembra implicito qui un riferimento al carattere ingannevole dei discorsi, quale era già emerso dal commento di Erodoto al successo dell'ambasceria di Aristagora di Mileto a Sparta (Hdt. 5, 97) e come emerge forse ancor più efficacemente poco oltre nel racconto tucidideo (1, 91, 2), quando in modo ingannevole Temistocle invita gli Spartani a non farsi ingannare dai discorsi (a proposito della costruzione del muro che su iniziativa di Temistocle stesso era stata avviata ad Atene). L'avversione per gli Spartani per i lunghi discorsi era emersa già in Erodoto dall'episodio degli ambasciatori samii a Sparta e dalla storia del Sacco (Hdt. 3, 46 con le note di commento di Asheri 1990 [2005], 264-65).

D'altra parte, Stenelaida si distingue da Archidamo invitando gli Spartani:

- a confidare nell'appoggio di quegli stessi alleati durante la guerra;
- a non affidarsi ai giudizi e alle parole nel prendere decisioni su questioni di questo genere – ma soccorrere quanto prima gli alleati;
- a non spendere troppo tempo a riflettere, trovandosi ad aver subito un'ingiustizia;
- la necessità sia di impedire che la potenza di Atene cresca ulteriormente sia di evitare che gli alleati dei Lacedemoni si sentano traditi nelle loro aspettative.

Peraltro, il fatto che non fu Archidamo, bensì Stenelaida a spingere gli Spartani ad entrare in guerra – in ragione dell'influenza che egli aveva a Sparta e del fatto che al momento egli ricoprì la carica di Eforo – è affermato con una certa enfasi anche da Pausania (3, 7, 11). Ed è interessante ciò che nota Gomme (1945 I, 251-52), a proposito del discorso in Tucidide: il fatto, cioè, che Stenelaida non faccia alcuna allusione alla libertà dei Greci, ma badi esclusivamente all'interesse dei Peloponnesiaci<sup>699</sup>.

Un'attenzione maggiore, rispetto a Stenelaida, merita, tuttavia, il personaggio di *Brasida*. Se è senz'altro Tucidide a rappresentare la fonte maggiore per il personaggio di Brasida (per ciò che riguarda, in particolare, la spedizione di Brasida in soccorso di Megara, e poi quelle in Tracia e nel Chersoneso – Thuc. 4, 66-135, *passim* – e la battaglia presso Anfipoli – Thuc. 5, 6-13), le informazioni che ne ricaviamo debbono essere senz'altro confrontate con ciò che – invece – ci trasmettono Plutarco (*Lyc.* 25, 8-9 e 30, 5; *Lys.* 1, 1; *Mor.* 219) e Diodoro Siculo (12, 43; 67-68; 72-76 *passim*).

Innanzitutto, va detto che già in precedenza – in occasione della controffensiva degli Ateniesi in Laconia nell'estate del 431, a seguito della prima invasione dell'Attica da parte dei Peloponnesiaci (Thuc. 2, 25, 2) – Brasida con una guarnigione di cento opliti riesce a salvare la città di Metone superando di corsa l'esercito sparso degli Ateniesi e penetrando nella città – guadagnandosi per primo tra gli Spartani in quella guerra l'elogio ufficiale di Sparta<sup>700</sup>. Ritroviamo, poi, Brasida in occasione della missione in Acarnania – insieme a Timocrate e a Licofrone, su mandato dei Lacedemoni – in soccorso del navarco Cnemo (Thuc. 2, 85-87; estate 429), allo scopo di prepararsi al meglio per una battaglia navale, che ribaltasse l'esito infausto di quella in cui Cnemo era stato sconfitto da Formione. Emerge, innanzitutto, in questa occasione l'esperienza ancora esigua dei Peloponnesiaci nell'affrontare una battaglia navale (a fronte della lunga e consolidata esperienza degli Ateniesi) – un'inesperienza che si manifesta anche nell'ingenuità dei Lacedemoni di credere

---

<sup>699</sup> Questi alleati di cui parla Stenelaida, peraltro, sono i medesimi che circa venticinque anni dopo – alla morte di Callicratida alle Arginuse (406; Xen. *Hell.* 1, 6, 33-34) – caldeggeranno il ritorno di Lisandro alla guida della flotta di Sparta (cfr. *infra*), allorché le operazioni condotte da Sparta in Asia Minore si porranno in diretta concorrenza con l'impero di Atene.

<sup>700</sup> Hornblower (I 1991, 281) ritiene che lo stesso Brasida possa essere stato la fonte di Tucidide per questo episodio, in occasione dell'esilio che Tucidide ebbe a subire. Egli fa poi notare che – stando a Xen. *Hell.* 2, 3, 10 – nel 431 Brasida ricoprì la carica di eforo, e che la sua elezione a questa carica molto probabilmente fu determinata da questo particolare successo. L'eccezionalità della forza e del coraggio individuali di Brasida in questa circostanza – nonostante la sua età ancora giovane, e tale da mettere in difficoltà gli stessi Ateniesi – è messa in evidenza anche nel racconto di Diodoro Siculo (12, 43). Nondimeno, in Diodoro, questa stessa eccezionalità diviene successivamente, per Brasida, motivo di un orgoglio spropositato nonché di una condotta sconsiderata in combattimento – al solo scopo di accrescere il prestigio personale. A riguardo, si veda anche Fantasia (2003, 336), il quale non manca di sottolineare l'ammirazione per Brasida da parte di Tucidide già in questa prima occasione – a prefigurare gli eventi di cui Brasida sarà protagonista successivamente.

che la sconfitta non fosse dovuta all'inferiorità (numerica o strategica) della flotta, ma alla viltà dei marinai. A questo tipo di valutazione da parte dei Lacedemoni corrisponde, invece – stando alle parole che Cnemo e Brasida rivolgono ai Peloponnesiaci (cap. 87) – una particolare lucidità di analisi delle circostanze da parte dei due navarchi, e in particolare:

- la consapevolezza (87, 2) di mancare di preparazione – e di combattere piuttosto secondo la prassi delle battaglie terrestri che non di quelle sul mare – smentendo esplicitamente chi pensava che la causa della sconfitta fosse la viltà;
- la necessità (87, 3) che all'esito infausto di una battaglia – ascrivibile in ultima analisi alla sorte (e non ad una manchevolezza umana) – gli individui facciano sempre corrispondere saldezza d'animo (ταῖς δὲ γνώμαις τοὺς αὐτοὺς αἰεὶ ὀρθοῦς εἶναι) e coraggio, il quale è anche un antidoto all'inesperienza (μὴ ἀπειρίαν τοῦ ἀνδρείου παρόντος);
- la necessità che la superiorità nell'audacia (τόλμη) compensi e superi l'inferiorità di esperienza (ἀπειρία);
- il prendere come esempio l'atteggiamento degli stessi Ateniesi (87, 4) – i quali non si lasciano sopraffare dalla paura, e per questo motivo riescono a mettere massimamente a frutto la loro abilità tecnica, conservando la lucidità e non lasciando che la paura interferisca con la prontezza nel mettere in pratica quello che avevano imparato;
- l'inquietudine per la sconfitta appena subita, dunque, non deve intaccare la lucidità dei Peloponnesiaci nell'affrontare la nuova battaglia imminente (87, 5) – ma a questa stessa inquietudine bisogna sostituire un'analisi altrettanto lucida delle ragioni di quella sconfitta vale a dire l'impreparazione);
- l'assenza – in base a questi presupposti (e, in particolare, all'entità della flotta – 87, 6 – e all'abilità dei comandanti – 87, 9)<sup>701</sup> – di qualsiasi pretesto di mostrarsi vili (87, 9) e la necessità, al contrario, che ciascuno resti saldo nella propria posizione (87, 8);
- la punizione che attende i vili a cui si contrappongono gli onori che saranno tributati ai valorosi.

È, tuttavia, in occasione della spedizione di Brasida in soccorso di Megara e nelle regioni settentrionali della Grecia (Thuc. 4, 66-135, *passim*; 424-22) che possiamo ricavare un ritratto organico del personaggio tucidideo. In modo simile a come aveva agito a Metone, Brasida (4, 70, 2) alla guida di trecento uomini era riuscito ad eludere la sorveglianza degli Ateniesi e mirava ad entrare nella città di Megara e assumerne il controllo – progetto che sfuma per il timore e la riluttanza degli stessi Megaresi a lasciarlo entrare. Successivamente (73, 1-3) – nella probabilità imminente di uno scontro con gli Ateniesi – Brasida mostra altresì la propria abilità di previsione e di valutazione degli elementi a favore e contro in quella circostanza (qualità assimilabile a quella che abbiamo visto per Temistocle) – allo scopo di volgere la stessa situazione il più possibile a proprio vantaggio.

Durante la spedizione nelle regioni settentrionali, di Brasida emerge innanzitutto l'attenzione (e l'abilità) ad evitare che il favore nei suoi confronti (e nei confronti dei Lacedemoni che egli rappresentava) dei popoli che le abitavano venisse in alcun modo compromesso – usando particolare attenzione, ad esempio (78, 4), affinché la sua venuta e l'attraversamento del territorio di

---

<sup>701</sup> Si ricordi per l'accentuazione di questi due medesimi elementi (la flotta e i comandanti), nel caso degli Ateniesi, Thuc. 1, 74, 1.

alcuni dei Tessali avvenisse concordemente alla volontà di questi ultimi e secondo i criteri, appunto, della reciproca amicizia tra Tessali e Lacedemoni (nondimeno rivendicando, per questo stesso motivo, la possibilità di attraversare quei territori secondo un criterio di giustizia). Concordemente a ciò (e al desiderio dello stesso Brasida di intraprendere quella spedizione che Sparta gli aveva affidato, 81, 1) – stando alle notizie di Tucidide (81, 1-3) – gli stessi Spartani riconoscevano a Brasida una serie particolare di qualità:

- l'essere energico in ogni cosa – tanto che il suo operato si rivelò di grande valore per i Lacedemoni;
- un atteggiamento verso le città improntato a giustizia e moderazione – tale da indurre molte di queste a defezionare dall'alleanza con Atene e a passare dalla parte di Sparta;
- il ricorso – quando necessario – anche al tradimento, allo scopo di guadagnare all'alleanza con Sparta un numero maggiore di città;
- una rettitudine e un'intelligenza tali che il ricordo di esse fece in modo – anche nelle fasi della guerra successive alla spedizione in Sicilia – che in molte città (anche alleate di Atene) si conservasse un sentimento favorevole nei confronti dei Lacedemoni;
- l'aver fatto in modo – essendo lui il primo Lacedemone ad impegnarsi in imprese all'estero (πρῶτος γὰρ ἐξεληθὼν), fuori dal Peloponneso, o comunque dal territorio nell'orbita di Sparta<sup>702</sup> – che, sul suo esempio di onestà sotto tutti gli aspetti, si creasse nei luoghi in cui egli si trovava anche un'opinione positiva dei Lacedemoni come popolo<sup>703</sup>.

Questa equanimità di Brasida emerge immediatamente ad esempio quando – a dispetto delle intenzioni di Perdicca che auspicava di rendere Brasida un proprio alleato contro il dinasta Arrabeo, re dei Macedoni Lincesti, che regnava su un territorio confinante con il suo – Brasida preferisce, prima di dichiarargli guerra, tentare di ottenere un'alleanza tra Arrabeo e i Lacedemoni, anche in ragione delle proposte che Arrabeo aveva inviato a Brasida di rendersi arbitro della disputa tra sé e Perdicca. Nondimeno, Tucidide non manca di sottolineare i vantaggi che da questa condotta imparziale di Brasida sarebbero derivati (vantaggi suggeriti piuttosto da altri, che non calcolati dallo stesso Brasida):

- il fatto che – se il pericolo rappresentato da Arrabeo fosse rimasto – lo stesso Perdicca si sarebbe impegnato a mantenere salda l'amicizia con gli Spartani, facendo anche in modo che molte città vicine al proprio regno divenissero esse stesse alleate dei Lacedemoni.

È, effettivamente, il discorso che Brasida rivolge agli abitanti di Acanto (**Thuc. 4, 85-87**; estate 424) – di fronte all'incertezza di questi ultimi se accoglierlo o meno nella loro città, divenendo alleati dei Lacedemoni – a fornirci un ritratto piuttosto dettagliato della mentalità e del carattere dell'uomo. In questo discorso, in particolare, Brasida afferma:

- lo scopo della guerra agli Ateniesi, che è quello di liberare la Grecia (85, 1);

<sup>702</sup> In realtà – anche se se escludono i diarchi – Brasida non fu affatto il primo Spartano ad uscire dal territorio della città. In questi stessi anni, ad esempio, vi era stata anche la fondazione di Eraclea di Trachis (Thuc. 3, 92; estate del 426), ad opera dei Lacedemoni Leone, Alcida e Damagone, e ancor prima le spedizioni di Alcida (Thuc. 3, 16, 3; 428-27) e di Cnemo (Thuc. 2, 66, 2; 430-29). Probabilmente l'imprecisione di Tucidide è dovuta al fatto che egli scriveva ormai alcuni anni dopo lo svolgimento di questi eventi, quando personaggi ed eventi di secondo piano potevano sfuggire alla memoria dello storico. Si veda, e. g., G. Donini (Tucidide. *Le Storie*. Vol. I. Torino 1982, p. 692 n. 81, 3)

<sup>703</sup> Si veda, a riguardo, anche Plut. *Lyc.* 30, 5, ove si sottolineano l'onore e il rispetto che i popoli usavano nei confronti degli Spartani che venivano inviati loro come condottieri o consiglieri – citando a riguardo, oltre Brasida, anche i casi di Gilippo, nonché di Lisandro, Callicratida e Agesilao.

- il non doversi sentire oggetto di biasimo per non essere giunti prima in quei territori – a motivo della speranza illusoria nutrita dai Lacedemoni di poter sopraffare gli Ateniesi in breve tempo e con le loro sole forze – senza coinvolgere altri esponendoli al medesimo pericolo (85, 2);
- la rivendicazione – per i Lacedemoni – del loro ruolo di liberatori di quelle stesse popolazioni e di tutta la Grecia (85, 4-5), il che da un lato motiva i rischi stessi del lungo viaggio attraverso regioni straniere che i Lacedemoni avevano affrontato per giungere fino a lì e dall'altro lo stesso stupore di Brasida per l'atteggiamento poco fiducioso degli Acanti nei suoi confronti;
- il rischio (con la responsabilità che ne deriva per gli Acanti) che questo stesso atteggiamento di ostilità nei suoi confronti da parte degli Acanti – presso i quali Brasida era giunto per primo e di cui egli elogia l'importanza della città e la loro fama di persone intelligenti – possa costituire un precedente tale da indurre anche le comunità da cui egli si sarebbe recato in seguito ad assumere lo stesso atteggiamento diffidente, inducendo tanto il sospetto che la libertà che Brasida offriva loro non fosse improntata a giustizia (ἀδίκον τὴν ἐλευθερίαν ἐπιφέρειν) quanto quello che lo stesso Brasida non fosse in grado nei fatti di difendere queste stesse comunità dagli Ateniesi (85, 6);
- l'intenzione di liberare i Greci e non di arrecare loro danno (86, 1) – garantita dagli stessi giuramenti solenni (ὄρκοις . . . τοῖς μεγίστοις) con cui le autorità dei Lacedemoni si erano impegnate a trattare come alleati indipendenti (ξυμμάχους . . . αὐτονόμους) le comunità che fossero passate dalla loro parte – evidenziando piuttosto il desiderio dei Lacedemoni di diventare alleati di costoro che pativano l'asservimento agli Ateniesi, che non la volontà di rendere costoro alleati dei Lacedemoni ricorrendo magari alla forza o all'inganno (ἢ βίᾳ ἢ ἀπάτῃ);
- la garanzia di non prendere le parti di nessuna delle fazioni interne alle città stesse che avessero accettato le sue proposte (86, 3-5) – con il pericolo di rendere una di queste fazioni schiava dell'altra – in tal modo sconvolgendo le istituzioni patrie e arrecando una libertà incerta (οὐδὲ ἂν σαφῆ τὴν ἐλευθερίαν), ed anzi più gravosa di un dominio straniero (χαλεπωτέρα γὰρ ἂν τῆς ἀλλοφύλου ἀρχῆς);
- la correttezza del suo agire garantita anche dalla volontà dei Lacedemoni di riscuotere sempre riconoscenza, onore e gloria anziché biasimo (86, 5) – rendendosi meritevoli, in quest'ultima eventualità, di quelle stesse accuse che venivano rivolte agli Ateniesi contro i quali combattevano;
- il ritenere più disonorevole (86, 6) – per chi gode di una posizione di prestigio – ottenere dei vantaggi con l'inganno (ἀπάτῃ) anziché con la forza pura e semplice (βίᾳ ἐμφανεῖ), in quanto la forza deriva dalla fortuna, mentre l'inganno è frutto di una mente ingiusta (γνώμης ἀδίκου ἐπιβουλῆ);
- l'abitudine degli Spartani a far sempre coincidere ciò che a parole si propongono di fare con ciò che effettivamente realizzano nei fatti (τὰ ἔργα ἐκ τῶν λόγων ἀναθρούμενα; 87, 1);
- la volontà, quando non li avesse convinti (87, 2-3), di chiamare gli stessi eroi e dei di quelle regioni a testimoni del fatto che – nonostante le sue intenzioni benevole – non era riuscito a persuadere gli Acanti e dell'essere, dunque, legittimato da una duplice necessità (προσεῖναι

δέ τί μοι καὶ κατὰ δύο ἀνάγκας τὸ εὖλογον)<sup>704</sup> ad ottenere con la forza quello che non era riuscito ad ottenere con la persuasione, devastando il loro territorio<sup>705</sup>;

- la necessità che il bene comune (la libertà di tutti i Greci), prevalga sulla volontà delle singole comunità di restare vincolate agli Ateniesi (87, 4) – da cui il dovere dei Lacedemoni (e di Brasida) di rendere anche costoro liberi (seppur contro la loro volontà);
- il fatto che l’impegno dei Lacedemoni in quella guerra non era finalizzato a garantire loro un impero, in sostituzione di quello degli Ateniesi (87, 5).

Anche in occasione della campagna che porterà alla presa di Anfipoli (**Thuc. 4, 102-08**; inverno 424/23), Brasida impronta la propria strategia militare sulla velocità e la sorpresa (4, 103, 2-4; come per Metone e per Megara) – agendo di notte allo scopo di eludere la vigilanza della moltitudine degli Anfipolitani e allo stesso tempo rendere più agevole l’azione di quei pochi che dovevano farlo entrare nella città (in particolare gli abitanti di Argilo che risiedevano ad Anfipoli) – una strategia che risulta efficace, tanto da gettare gli Anfipolitani in una grande confusione (104, 1). Vi è poi il particolare (104, 2-3) riportato da Tucidide – il quale, lo ricordiamo, è direttamente coinvolto in questo particolare episodio, in quanto stratego inviato dagli Ateniesi nella regione assieme ad Euclade (104, 4-5) – per cui Brasida avrebbe potuto facilmente conquistare la città se non avesse indugiato in saccheggi e incursioni con l’esercito nel territorio circostante la città.

In effetti, secondo il racconto di Tucidide (105, 1), Brasida si sarebbe affrettato a prendere il controllo della città soltanto nel timore dell’arrivo delle navi al comando di Tucidide – il quale, soprattutto, poteva costituire un ostacolo ai progetti di Brasida, segnatamente per l’influenza di cui il nostro storico godeva presso le persone più ragguardevoli, in ragione dei diritti di sfruttamento delle miniere d’oro della regione di cui era in possesso. In tal senso, dunque, potremmo porre senz’altro una affinità tra Brasida e lo stesso Tucidide, in ragione del fatto oggettivo che entrambi si pongono su di un piano di concorrenza nell’ottenere il favore dei medesimi ceti sociali alti della città e della regione<sup>706</sup>.

Ad ogni modo, anche in questo caso Brasida si distingue per la sua moderazione (105, 2), nel proporre un accordo che avrebbe fornito a chi lo volesse la possibilità di restare nella città con parità di diritti o di lasciare la città – in ciascun caso non venendo in alcun modo danneggiato nei propri beni – tanto che queste stesse condizioni spinsero facilmente gli Anfipolitani a consegnare a Brasida la città. Ed anche successivamente (108, 2-3), il comportamento di Brasida come generale – improntato a mitezza e motivato dall’intenzione dichiarata di voler liberare la Grecia – fece in modo che anche altre città gli inviassero proposte di alleanza.

Nel racconto tucidideo, tuttavia (108, 4), alle affermazioni di Brasida, che Tucidide definisce seducenti e non vere (ἔφολκὰ καὶ οὐ τὰ ὄντα; 108, 5) – allo scopo di attrarre a sé quelle

---

<sup>704</sup> Necessità sia che i Lacedemoni non siano più danneggiati dal sostegno che anche quelle comunità avrebbero continuato a fornire agli Ateniesi, sia che la causa comune della liberazione dei Greci dalla schiavitù che pativano da parte degli Ateniesi non trovi più, in questo stesso sostegno, un impedimento.

<sup>705</sup> A proposito della missione di Brasida ad Acanto, Diodoro (12, 67) ci dice effettivamente che Brasida riuscì a guadagnare la città all’alleanza con i Lacedemoni in parte con la paura e in parte con argomenti gentili e persuasivi.

<sup>706</sup> Ovviamente, poiché uno dei due protagonisti dello scontro ad Anfipoli, accanto a Brasida, è lo stesso Tucidide (il quale peraltro in questa circostanza viene sconfitto dal comandante spartano – e per questo motivo viene anche accusato di tradimento, con il successivo esilio in Tracia), lo storico ha tutto l’interesse da un lato ad esaltare lo Spartano, dall’altro a descrivere se stesso come l’ostacolo principale alle mire di Brasida su Anfipoli – anche nello scopo eventuale di perorare la propria causa (riabilitando la propria reputazione) presso gli Ateniesi suoi concittadini.

comunità, anche sminuendo l'entità dell'apparato ateniese<sup>707</sup> – è piuttosto questa stessa potenza degli Ateniesi (la quale si sarebbe potuta scatenare contro le città che avevano defezionato dall'alleanza con loro) a gettare un'ombra sinistra nella situazione di tranquillità e fiducia (illusorie, dovremmo dire) che Brasida aveva contribuito a creare nella regione. A questa immagine illusoria che Brasida costruisce di sé si oppone, peraltro, anche il rifiuto dei Lacedemoni ad appoggiare ulteriormente i suoi progetti (108, 7) – sia per l'invidia che i successi di Brasida destavano in alcune persone più ragguardevoli, sia per la volontà dei Lacedemoni di concludere la guerra in breve tempo. Va, poi, notato che Tucidide specifica palesemente come le argomentazioni addotte da Brasida per convincere gli Acanti a defezionare dall'alleanza con gli Ateniesi (4, 85-87) siano le stesse adoperate da Brasida per ottenere la stessa cosa dagli abitanti di Torone (114, 3-5) e di Scione (120, 3) – connotando il tal modo (a me sembra) queste stesse affermazioni, se non come poco sincere, sicuramente come abilmente finalizzate a raggiungere uno scopo preciso (il quale, anche nel caso degli Scionei verrà ottenuto – 121, 1 – ed anzi comporterà per Brasida, quale liberatore della Grecia, il conferimento pubblico di una corona d'oro nonché, in privato, degli onori particolari riservati agli atleti; similmente agli onori – ben più grandi e prestigiosi – che anche gli Anfipolitani gli tributeranno alla sua morte; Thuc. 5, 11, 1)<sup>708</sup>.

Nondimeno Brasida – di fronte all'intenzione degli Ateniesi di marciare contro gli Scionei (in quanto costoro avevano defezionato da Atene dopo che era stata conclusa la tregua annuale tra Ateniesi e Lacedemoni – 4, 118-19) – non lascia Scione al proprio destino (asserendo che Scione aveva defezionato prima che la tregua fosse siglata), e la sua stessa opposizione spinge anche i Lacedemoni – che si erano impegnati nei patti – a reclamare per sé la città e a dichiarare che, altrimenti, sarebbero stati gli Ateniesi a violare i patti. Questa risolutezza di Brasida farà in modo che anche gli abitanti di Mende – nonostante la tregua – defezionino apertamente da Atene e si alleino a Brasida (4, 123). Questa medesima risolutezza, peraltro, è lo spirito che sottende anche il discorso che Brasida rivolge ai Peloponnesiaci in occasione della spedizione in Lincestide contro Arrabeo (**Thuc. 4, 126**; estate del 423), allorché – privi di alleati e di fronte ad una mole consistente di nemici – Brasida ricorda all'esercito le cose più importanti (τὰ μέγιστα πειράσομαι πείθειν; 126, 1), richiamando peraltro – in modo particolare, in questo suo discorso preliminare alla battaglia – i precetti dei frammenti di Tirteo (che indicheremo)<sup>709</sup>:

- la necessità di essere valorosi nelle azioni di guerra, in ragione delle stesse qualità dei Lacedemoni (e non per l'eventuale presenza di alleati);
- il primato dei Peloponnesiaci su un gran numero di popoli (126, 2) – ottenuto esclusivamente attraverso la superiorità nel combattere;
- la necessità di non lasciarsi sopraffare dalla fama dei barbari (in questo caso, i Macedoni di Arrabeo) di essere dei guerrieri terribili (126, 3-5) – in quanto questa stessa fama poggia

<sup>707</sup> In particolare, millantando (108, 5) che in occasione dello scontro a Nisea presso Megara (4, 73) gli Ateniesi avevano avuto timore di combattere contro di lui che era solo.

<sup>708</sup> È interessante, in tal senso, la notizia che si ricava da Plut. *Lyc.* 25, 8-9 (nonché da *Mor.* 219), allorché la madre di Brasida, interrogando gli Anfipolitani se Brasida fosse morto in modo degno di Sparta e sentendosi rispondere da costoro che Sparta non poteva avere uomini altrettanto eccezionali, rispose loro che, invece, anche ammesso che Brasida era stato eccellente, a Sparta vi erano uomini anche migliori di lui. Questo stesso aneddoto ricorre anche in Diodoro Siculo (12, 74)

<sup>709</sup> Ciò induce anche a domandarci se, effettivamente, Tucidide stesso non abbia plasmato le parole di Brasida sulla base del modello spartano di eccellenza più noto al di fuori della città – quale descritto, appunto, nei frammenti di Tirteo.

piuttosto sull'ignoranza all'esterno (οὔτοι δὲ τὴν μέλλησιν μὲν ἔχουσι τοῖς ἀπείροις φοβερὰν) delle risorse di questi popoli, le quali sono nei fatti esigue (ὅσα μὲν τῷ ὄντι ἀσθενῆ ὄντα τῶν πολεμίων): si tratta, dunque, piuttosto di una impressione minacciosa di potenza (δόκησιν ἔχει ἰσχύος), ottenuta con le truppe che appaiono numerose alla vista (πλήθει ὄψεως δεινοῖ), il fragore delle grida (βοῆς μεγέθει ἀφόρητοι), e l'agitare a vuoto le armi (διὰ κενῆς ἐπανάσεισις τῶν ὀπλων; cfr. Tyrt. fr. 8, 25 G.-P.);

- L'assenza, nei fatti, di una tecnica di schieramento regolare in queste medesime truppe nemiche (126, 5; a cui implicitamente si oppone l'abilità consolidata alla resistenza della falange oplitica) – tale che non indugerebbero ad abbandonare la loro posizione (basti ricordare, a riguardo, Tyrt. fr. 7, 31-32 G.-P. = fr. 8, 21-22 G.-P.), e che la fuga o l'attacco costituiscono per loro due condotte altrettanto onorevoli (a differenza di quanto abbiamo visto per gli Spartani; si veda, ad ogni modo, Tyrt. fr. 8, 9-10 G.-P.);
- è sufficiente, dunque (126, 6), che a questo comportamento dei nemici – per cui essi sono capaci di far mostra del loro coraggio soltanto da lontano, senza affrontare lo scontro (ἄπωθεν ἀπειλαῖς τὸ ἀνδρεῖον μελλήσει ἐπικομποῦσιν; si veda, al contrario, Tyrt. fr. 8, 28-30 G.-P.) – si opponga l'abitudine dei Peloponnesiaci a resistere nello schieramento (ὁ ὑπομείναντες ἐπιφερόμενον καί, ὅταν καιρὸς ᾗ, κόσμῳ καὶ τάξει αὐθις ὑπαγαγόντες), senza lasciarsi sopraffare dal terrore (cfr. Tyrt. fr. 8, 3 G.-P.).

A dispetto di queste esortazioni, tuttavia, Tucidide non manca di notare (128, 1) che lo stesso Brasida e i trecento opliti scelti che erano con lui – messi alle strette dal fatto che il nemico stava circondando il solo passaggio praticabile che avrebbe condotto Brasida nel territorio di Arrabeo – rompono lo schieramento allo scopo di guadagnare una posizione favorevole su una delle due colline vicine al passaggio in questione e, dunque, evitare di essere sopraffatti, ripiegando nel territorio di Perdicca (128, 2-3). Pertanto, all'etica tradizionale che imponeva all'oplita di mantenere compatto lo schieramento si sostituisce l'abilità dello stratega di escogitare nell'immediato una soluzione ad una situazione di difficoltà. Non c'era, d'altra parte in questo caso, alcuna necessità di sacrificare la propria vita per il bene comune, come avevano dovuto fare Leonida e i suoi alle Termopili (cfr. *supra*).

Se mai Brasida contravviene palesemente all'etica tradizionale degli Spartani, ciò avviene soltanto poco dopo (132, 3), quando egli – raggiunto da Iscagora, Aminia, e Aristeo (inviati dai Lacedemoni per controllare la situazione) – favorirà l'insediamento, quali governatori delle città che egli aveva spinto all'alleanza con Sparta, dei giovani uomini giunti con i tre messi lacedemoni (Clearida ad Anfipoli e Pasitelida a Torone). Se è vero che Brasida, dal canto suo, si limita a favorire delle decisioni che altri avevano preso (le autorità spartane all'interno della stessa Sparta), da un lato questo costituisce per la città di Sparta il primo precedente della consuetudine successiva del ricorso all'armostato con funzione di controllo e, d'altra parte, rappresenta per lo stesso Brasida il venir meno a quegli stessi impegni che egli (da Spartano!) si era assunto personalmente nei confronti delle città che aveva guadagnato all'alleanza con i Lacedemoni.

Sicuramente – dal confronto tra Brasida e Cleone che emerge dal racconto di Tucidide dello scontro tra gli schieramenti guidati dai due comandanti (Thuc. 5, 6-13; estate 422), nel quale entrambi troveranno la morte – è lo spartano Brasida e non l'ateniese Cleone a spiccare per qualità positive,

personali e strategiche (5, 6, 3). La condotta di Cleone, al contrario, si caratterizzava per ignoranza e codardia (5, 7, 2) – mascherate, peraltro, sotto un atteggiamento spavaldo nei confronti del nemico (7, 3) ed accentuate dall'illusione che Cleone aveva di essere una persona intelligente (*ibidem*) – atteggiamento che l'abilità strategica di Brasida saprà volgere a proprio favore. Effettivamente, l'ultimo discorso che Brasida rivolgerà ai suoi (Thuc. 5, 9) sarà incentrato su istruzioni di strategia, anziché sulla celebrazione delle virtù tradizionali degli uomini che formavano le sue truppe. Poiché i nemici da affrontare sono degli Ioni (ὅτι Δωριῆς μέλλετε Ἴωσι μάχεσθαι; 9, 1), non è più tanto il valore (τὸ εὐψυχον; *ibidem*) a procurare la gloria, bensì la capacità di mettere in atto degli stratagemmi (τὰ κλέμματα ταῦτα καλλίστην δόξαν ἔχει; 9, 5), sfruttando al massimo la situazione e le debolezze del nemico (9, 6). Soltanto sulla base di questi presupposti, lo stesso valore di cui gli Spartani andavano fieri potrà essere espresso al meglio – come rivela l'esortazione che Brasida rivolge a Clearida a mostrarsi un uomo valoroso (καὶ αὐτός τε ἀνὴρ ἀγαθὸς γίγνου; 9, 9) – allorché a questo valore si accompagnino la volontà dell'individuo (τὸ ἐθέλειν), il senso dell'onore (τὸ αἰσχύνεσθαι) e l'obbedienza ai comandanti (<τὸ> τοῖς ἄρχουσι πείθεσθαι, *ibidem*; nel caso specifico, appunto, Brasida stesso e Clearida).

Cosicché in Brasida l'abilità di eccitare gli animi facendo appello al patrimonio dei valori condivisi si accompagna ad un'altrettanto sviluppata abilità di agire pragmaticamente traendo il massimo vantaggio da ogni situazione (9, 10). In tal senso, si può ben dire che Brasida è sicuramente lo spartano più vicino al ritratto positivo che – lo abbiamo visto – lo stesso Tucidide aveva fatto di Temistocle. Dunque, anche quei tratti di pragmaticità nel carattere di Temistocle – i quali, si connotano anche di una certa spregiudicatezza, se si confronta Tucidide con il ritratto erodoteo di Temistocle, in particolare se messi a confronto con l'atteggiamento di fiducia che nei suoi confronti gli Spartani hanno conservato fino all'ultimo (cfr. *supra*) – in Brasida appaiono sfumati, quando non appena accennati. Ma dobbiamo chiederci se ciò dipenda da Brasida stesso o dal fatto che, negli anni '20 del V secolo, pressati dalle necessità di fronte alle quali la guerra li poneva, gli stessi Spartani si stavano risvegliando da quell'ingenuo torpore nel giudizio e quell'isolamento che gli stessi Corinzi imputavano loro soltanto dieci anni prima (Thuc. 1, 68-71).

Possiamo, ad ogni modo, senz'altro dire che – nel tracciare il ritratto di Brasida – sicuramente Tucidide utilizza per lui gli stessi tratti che aveva riconosciuto in Temistocle (in sintesi, l'abilità di Brasida nel mettere a frutto tutte le proprie qualità – intellettive, strategiche, personali in genere – al fine di ottenere il risultato che si era prefissato)<sup>710</sup>. Nondimeno, a me sembra che al fondo permanga tra i due personaggi di Temistocle e di Brasida una fondamentale differenza – la quale sostanzialmente risiede, per Temistocle, in ciò che lo stesso Erodoto aveva riconosciuto agli Ateniesi liberati dai tiranni (il non sentirsi più limitati, di fatto, da vincoli di sorta nel far fruttare le proprie qualità personali), mentre nel caso di Brasida vi è sempre il vincolo etico di agire per il bene dei Lacedemoni e – soprattutto (anche quando un'alleanza sia stata ottenuta con un'abile opera di persuasione) – di non venir meno agli obblighi che si era assunto con i nuovi alleati (mostrando, in questo modo, una maggiore correttezza di qualcuno che, al contrario, era rimasto in patria a reggere il governo della città). Non siamo ancora giunti, per capirci, all'epoca di Lisandro.

---

<sup>710</sup> Si veda, a riguardo, anche il profilo che ne traccia Demont (1990 [2009], 218-20)

### **5.1.2. Lisandro, Dercillida vs. Callicratida, Pausania II, Agesilao II.**

Nell'intenzione di isolare elementi utili a delineare questi cambiamenti dell'assetto tradizionale all'interno della società di Sparta allorché essi diventano più evidenti – vale a dire nelle fasi conclusive della Guerra del Peloponneso, successivamente alla navarchia di Lisandro – può essere interessante innanzitutto un ritratto contrastivo che è possibile ricavare dei due navarchi (Lisandro e Callicratida) che si succedono al comando delle forze navali di Sparta, i cui rispettivi caratteri possiamo dire essi stessi emblematici delle istanze innovatrici (Lisandro) che a Sparta saranno sempre più pressanti rispetto all'esigenza, d'altra parte, di non sacrificare il bene comune dei Greci ad ambizioni tanto di tipo personalistico di un singolo, quanto di tipo imperialistico di una città a danno delle altre (Callicratida).

Nel racconto di Senofonte Lisandro esordisce alla testa di un'ambasceria spartana a Sardi presso Ciro nel 408/07 (*Hell.* 1, 5, 1-7) al fine di ottenerne l'aiuto finanziario per il mantenimento della flotta (in particolare, aumentare di un obolo lo stipendio di ciascun marinaio, che Tissaferne aveva fisato a tre oboli; cfr. *Thuc.* 8, 29, 1; 45, 2). Questo primo atto di Lisandro non appena assunta la navarchia è già di per se stesso indicativo della svolta che egli saprà dare al ruolo di Sparta tanto nella guerra quanto nel panorama delle potenze in campo nel bacino dell'Egeo, in termini di potenziamento della flotta e, di conseguenza, anche del proprio potere personale di leader<sup>711</sup>. Altrettanto indicativa è la pronta disponibilità con cui Ciro mette a disposizione le proprie risorse (dicendo di essere disposto persino a ricorrere all'oro e all'argento del trono su cui era seduto), al fine di potersi assicurare l'appoggio di Sparta per le proprie mire al trono della Persia (cfr. *Hell.* 3, 1, 1-3). Di questo rapporto di favore che legava Lisandro a Ciro, Senofonte ci dà notizia anche oltre nel proprio racconto (2, 1, 10-15), intorno al 406/05 (quando a Sparta era eforo Archita e ad Atene era arconte Alexias) dopo che l'ambasceria inviata a Sparta dai Chii e dagli altri alleati ottiene l'invio di una flotta con a capo Lisandro (2, 1, 6-7), e alla vigilia di quello che sarebbe stato lo scontro risolutore del conflitto tra Sparta e Atene (battaglia di Egospotami, 405).

Anche in questa occasione l'incontro è motivato dalla richiesta di denaro a Ciro da parte dello Spartano allo scopo di riparare ed accrescere la flotta sotto il proprio comando. Alla concessione di denaro da parte di Ciro segue puntuale, da parte di Lisandro, l'elargizione ai propri marinai dello stipendio. Nondimeno, che il prezzo di questa generosità di Ciro verso Sparta fosse già ora una progressiva ingerenza della volontà dei Persiani negli affari dei Greci Senofonte ce lo mostra poco dopo, quando dà notizia del veto che Ciro pone a Lisandro di ingaggiare la battaglia contro Atene prima che lui fosse stato di ritorno dalla visita al proprio padre (Dario II), quando avrebbe portato altre e copiose ricchezze con cui ampliare ulteriormente la flotta di Sparta. Che tramite Lisandro si fosse avviata una vera e propria alleanza tra Sparta e Ciro è palesemente specificato da Senofonte in chiusura di questo incontro tra Ciro e Lisandro, allorché il Persiano, prima di accomiatarsi ricorda la propria amicizia verso Sparta e quella personale verso Lisandro (ὡς εἶχε φιλίας πρὸς τε τὴν τῶν Λακεδαιμονίων πόλιν καὶ πρὸς Λύσανδρον ἰδίᾳ)<sup>712</sup>.

<sup>711</sup> Si veda Daverio Rocchi (2002 [2012], 158 n. 2)

<sup>712</sup> Va sempre tenuto presente, a riguardo, che Ciro in queste circostanze non rappresenta affatto il potere centrale dell'impero persiano – benché fosse fratello del Gran Re Artaserse II. Proprio in ragione di questo legame genetico, tuttavia, e della disputa per il trono che ne sorse con il fratello (testimoniataci dalla *Anabasi*), Ciro appare come uno dei numerosi satrapi in rivolta e in reciproca competizione per il potere.

Se da questi due brani di Senofonte il ritratto che emerge di Lisandro è quello di un individuo spregiudicatamente ambizioso, è altresì vero che Senofonte non manca di ricordare una stessa condotta dettata dall'ambizione personale – nonostante questo si traduca in uno svantaggio per il mondo greco – del personaggio ateniese che, forse, maggiormente fa il paio con Lisandro, vale a dire Alcibiade, quando ricorda il consiglio dato da costui a Tissaferne, di evitare che uno stato greco si rafforzasse a danno degli altri, e di mantenere una situazione di debolezza generale e reciproca ostilità (*Hell.* 1, 5, 9: σκοπεῖν ὅπως τῶν Ἑλλήνων μηδὲ οἵτινες ἰσχυροὶ ὦσιν, ἀλλὰ πάντες ἀσθενεῖς, αὐτοὶ ἐν αὐτοῖς στασιάζοντες) – cosa che, nei decenni successivi, di fatto i Persiani faranno anche nei confronti di Sparta finanziando tramite Titrauste l'alleanza tra Argivi, Ateniesi, Beoti, Corinzi (dando denaro a Conone per ricostruire la flotta). Rispetto a questa strumentalizzazione dei conflitti interni alla Grecia da parte dei dinasti persiani – e, contestualmente, al ricorso da parte dei Greci all'alleanza con questi stessi persiani allo scopo di prevalere in questi stessi conflitti interni – si deve notare innanzitutto il sodalizio tra Alcibiade e Tissaferne a cui si oppone quello tra Lisandro e Ciro<sup>713</sup>.

Rispetto a questo esordio di Lisandro nel racconto di Senofonte, l'atteggiamento di *Callicratida* (*Hell.* 1, 6, 5; 7-11; 14; 32; si veda anche *Plut. Lys.* 5, 7-7, 1) – colui che gli Spartani avevano inviato nel 406 a sostituire Lisandro al comando della flotta, allo scadere del mandato di quest'ultimo – appare di segno decisamente contrario. Innanzitutto notiamo tanto la rivendicazione da parte di Lisandro (1, 6, 2) di consegnare al proprio successore una flotta che, grazie ai meriti suoi personali e alla propria capacità di comando, aveva dimostrato di poter imporre il proprio dominio sul mare quanto la propria indisponibilità a porre queste sue stesse capacità<sup>714</sup> sotto il comando di un altro (motivo per cui Lisandro non consegna a Callicratida il denaro residuo elargito a lui da Ciro; si veda anche *Plut. Lys.* 6, 1-3). Come anche Plutarco testimonia, a questo atteggiamento di Lisandro corrisponde una volontà altrettanto scarsa da parte degli individui che Lisandro era riuscito a concentrare intorno a sé (ὑπὸ τῶν Λυσάνδρου φίλων; 1, 6, 4; *Plut. Lys.* 5, 7) ad obbedire al nuovo comandante. In tal senso risultano piuttosto eloquenti alcuni particolari di cui Senofonte ci dà notizia, a proposito del legame – eminentemente di interesse – che Lisandro aveva saputo instaurare con i propri uomini (in primo luogo con i marinai) proprio in ragione del guadagno che grazie ai donativi di Ciro egli era riuscito a procurare loro – per cui, ad esempio, l'aumento dello stipendio a quattro oboli aumentò parimenti la disponibilità delle truppe (1, 5, 7).

A questo stato di cose, Callicratida reagisce con un discorso (1, 6, 5) di segno decisamente opposto agli argomenti che Lisandro aveva avanzato a proprio favore<sup>715</sup>. Laddove Lisandro aveva rivendicato i propri meriti personali alla guida della flotta, Callicratida antepone al merito individuale la necessità di obbedire alle disposizioni del governo spartano che lo aveva inviato lì e legittimato a prendere il comando, ponendo egli stesso su un piano di parità di deliberazione rispetto alle persone che era stato inviato a comandare e adducendo a motivo della propria assunzione del

---

<sup>713</sup> Si veda Bernini 1988, 54-58. Particolarmente eloquente a riguardo è la testimonianza di *Plut. Lys.* 4, 1-3. A proposito della concorrenza tra Alcibiade e Sparta in Asia Minore si vedano le pagine di Bommelaer (1981, 70-72), nonché Proietti (1987, 1-9).

<sup>714</sup> Significative, a riguardo, le espressioni che Lisandro usa: (πολυπραγμονεῖν ἄλλου ἄρχοντος; *Xen. Hell.* 1, 6, 3), le quali definiscono per Lisandro il medesimo paradigma etico (improntato alla *polypragmosyne*) che era stato già degli Ateniesi. Si veda anche Bernini 1988, 48-49.

<sup>715</sup> A proposito di questo discorso di Callicratida va sottolineato – come fa anche Bernini (1988, 31) – che qui Senofonte lavora su materiale tucidideo.

comando niente altro che la volontà di eseguire gli ordini ricevuti nel migliore dei modi possibili – ad unico vantaggio del prestigio della città – Sparta – di cui tutti erano membri (questo stesso principio ispiratore della propria azione traspare in 1, 6, 32, allorché egli si rifiuta di fuggire di fronte alle triremi ateniesi – nonostante si preannunciasse la sconfitta – quando la fuga avrebbe significato gettare il disonore su tutta la propria città, e che altri avrebbero preso il proprio posto). Inoltre, alla scarsa disposizione di Callicratida (1, 6, 7) a dipendere, per la prosecuzione delle proprie azioni militari, dalla volontà di Ciro<sup>716</sup> – per cui il dover adulare i barbari per denaro rappresenta una gravissima disgrazia per i Greci (si veda anche 1, 6, 11, ove nel richiedere l'aiuto dei Milesii, Callicratida rivendica la capacità dei Greci di avere ragione dei propri nemici anche senza ricorrere ai barbari<sup>717</sup>) – corrisponde un'altrettanto ferma volontà di giungere quanto prima ad un accordo con Atene<sup>718</sup>. Altrettanto indicativa della condotta etica a cui Callicratida si attiene è la sua ferma volontà di impedire che anche un solo greco fosse ridotto in schiavitù<sup>719</sup>, come conferma il veto che egli pone ai suoi a vendere gli abitanti di Metimna come schiavi (1, 6, 14)<sup>720</sup>.

Possiamo discutere su ciò che al fondo distingueva e accomunava Lisandro e Callicratida – entrambi educati secondo i medesimi principi che dobbiamo ritenere esposti in opere come la *Lakedaimonion Politeia* di Senofonte o la *Vita di Licurgo* di Plutarco e discussi tanto da Platone quanto da Aristotele<sup>721</sup>. Da Plutarco (*Lys.* 2, 2-6) sappiamo che Lisandro, come Spartiata<sup>722</sup>, aveva affrontato la tipica *agoge* a cui si sottoponevano tutti i giovani a Sparta – al cui interno, accanto alla promozione delle qualità virili e del rispetto delle tradizioni (in cui Lisandro eccelleva) connaturava altrettanto nell'animo dei giovani lo spirito di reciproca competizione – tanto che, ci dice Plutarco, Lisandro era insensibile a qualsiasi piacere tranne che alla brama di successo e di onore che derivava dalle belle imprese. È in ragione di queste qualità tipicamente laconiche (e di questa

---

<sup>716</sup> Della riluttanza di Ciro a ricevere Callicratida per accordargli del denaro – dovuta verosimilmente al rapporto personale che legava Ciro a Lisandro – ci dà notizia anche Plutarco (*Lys.* 6, 4-8).

<sup>717</sup> A riguardo, si veda anche Bernini 1988, 20-26.

<sup>718</sup> In tal senso – rispetto alla linea politica perseguita da Lisandro e dalla sua fazione – la linea politica di Callicratida si pone in una certa continuità con quella perseguita circa sessant'anni prima da Cimone, e che prevedeva la divisione dell'egemonia tra Sparta (terrestre) e Atene (navale). Si veda Bernini 1988, 39-43.

<sup>719</sup> Sull'ideale della libertà panellenica di cui Callicratida si fa interprete, si veda Bernini 1988, 41-43.

<sup>720</sup> L'integrità etica di Callicratida emerge parimenti dal breve ritratto che ne fa Plutarco (*Lys.* 5, 7), quando afferma che Callicratida – in contrasto con la riluttanza della flotta che era stata di Lisandro di obbedire ai suoi ordini – *dimostrava di essere il migliore e il più giusto degli uomini ... il cui comando aveva una semplicità e una franchezza propriamente doriche* (πεῖραν ἀνὴρ ἐφαίνετο πάντων ἀριστος καὶ δικαιοτάτος, [...] τῆς ἡγεμονίας ἀπλοῦν τι καὶ Δώριον ἐχούσης καὶ ἀληθινόν). Questa integrità di carattere in Callicratida, peraltro, è perfettamente rappresentata dalla similitudine che Plutarco fornisce a riguardo (*Lys.* 5, 8), tra queste qualità e la bellezza di una statua raffigurante un eroe (ἀγάλατος ἠρωϊκοῦ κάλλος; si veda anche Bernini 1988, 18-20), in modo perfettamente coerente con la corrispondenza tra immagine corporea e qualità etiche delineata da Vernant (1989 [2000]; cfr. *supra*). Nondimeno a queste qualità di Callicratida Plutarco oppone la sollecitudine e l'affetto dell'altro nei confronti della flotta nei confronti della flotta.

<sup>721</sup> Come nota opportunamente Bernini (1988, 44-46), le differenze programmatiche tra Lisandro e Callicratida trovano la loro motivazione profonda in un diverso modo di intendere il bene di Sparta. Secondo la prospettiva di Lisandro, addivenire ad un compromesso con Atene – dopo la prova di forza che la stessa Guerra del Peloponneso aveva significato per entrambe le città – avrebbe implicitamente significato da parte di Sparta il riconoscimento dell'impero ateniese, la qual cosa avrebbe avuto di per se stessa degli effetti negativi per il prestigio della città leader del Peloponneso.

<sup>722</sup> È a questo che Plutarco verosimilmente si riferisce quando afferma che il padre di Lisandro Aristocrito, benché non fosse di famiglia regale, apparteneva alla stirpe degli Eraclidi (vale a dire agli *homoioi*). Sulla tradizione alternativa – e non fededegna (in quanto presumibilmente nata nel contesto delle lotte interne a Sparta) – secondo cui Lisandro era un *mothax*, si veda Bommelaer 1981, 36-38 e 55. Sul rapporto tra Lisandro e Agesilao in giovinezza, si veda Cartledge 1987, 28-30.

debolezza che a lui ne deriva), che Lisandro nondimeno si sarebbe dimostrato oltremodo ossequioso verso chi aveva il potere – sottoponendosi all'autorità per il proprio utile personale, evitando persino (almeno inizialmente) di trattenere per sé nulla delle enormi ricchezze che – soltanto a causa sua – affluiranno a Sparta (e che non mancheranno di suscitare nei cittadini il desiderio di arricchirsi)<sup>723</sup>.

Cosicché, lo stesso Plutarco (*Lys.* 7, 4-6) nel riferire degli sviluppi successivi alla morte di Callicratida (cfr. *infra*) riporta come molti a Sparta (segnatamente coloro che desideravano che il potere della loro città crescesse sempre di più<sup>724</sup>) agognassero il ritorno di Lisandro come navarca<sup>725</sup>. D'altra parte anche Plutarco concorda con Senofonte nel descrivere Lisandro come una persona ambiziosa e senza scrupoli, infido – che ad ogni criterio di giustizia e lealtà anteponeva esclusivamente il proprio interesse personale – rilevando, semmai, come queste sue qualità fossero stigmatizzate da coloro (tra i quali ragionevolmente possiamo annoverare anche Senofonte) che prediligevano un tipo di comandante con le qualità di Callicratida<sup>726</sup>. Il giudizio negativo di Senofonte su Lisandro, di certo, può ben dirsi viziato dal favore e dalla gratitudine che egli nutriva nei confronti di Agesilao (del quale Senofonte realizza un vero e proprio panegirico nell'opera che dal nome del diarca prende il titolo). Nondimeno il conflitto tra due sistemi eterogenei di valori che in questi anni a Sparta entrano in concorrenza (conflitto che si concretizza in quello tra *diarchia* e *navarchia*, e che bene è espresso in Plutarco, *loc. cit.*, dal detto di Lisandro per cui *laddove non*

---

<sup>723</sup> Una trattazione degli aspetti individuali e privati dell'uomo Lisandro, ricorre in Bommelaer 1981, 55-59. Si veda anche David (1981, 16) Particolarmente eloquenti in proposito – e perfettamente in linea con la riflessione che a riguardo aveva fatto già Aristotele – sono anche le considerazioni di Plut. *Lys.* 17, 6-8.

<sup>724</sup> Si tratta di quelli che David (1981, 16) definisce i circoli “liberali”, i possessori di capitali che avevano tutto l'interesse di cambiare le caratteristiche dell'ordinamento tradizionale. È al cambio di vedute di parte di essi – i quali contestualmente fanno venir meno il loro appoggio a Lisandro – che David attribuisce il declino del potente navarco.

<sup>725</sup> Sul contrasto tra Lisandro e Callicratida (per cui si veda anche Bommelaer 1981, 46-47) – costruito tanto sulla concorrenza nel potere quanto sulla divergenza tra le indoli dell'uno e dell'altro – Proietti (1987, 10-29) osserva come lo stesso Callicratida (al pari di Lisandro) nella sua azione di condottiero incaricato dalla città fosse ispirato essenzialmente dalla medesima *philotimia*. Ciò che semmai distingue i due è proprio la disponibilità di Lisandro da un lato e la riluttanza orgogliosa di Callicratida dall'altro a far ricorso al denaro di Ciro (congiuntamente alla incapacità di sfruttare al meglio le risorse di cui Sparta stessa disponeva). Questo porta ad una duplice conseguenza, vale a dire la necessità di ricorrere al sostegno economico degli alleati (e. g. i Milesi) e il pericolo che – anche in questo modo – il denaro non sarebbe stato sufficiente (per cui giustamente Proietti sottolinea il timore tanto dei Milesi quanto dei Lacedemoni – *Hell.* 1, 4, 8-12 – i primi per la possibilità di essere vessati da Sparta, gli altri per il pericolo di non trarre sufficiente guadagno dalla campagna militare). In questa sua condotta di ostinata fedeltà agli antichi valori di Sparta (la quale comporta, peraltro, l'incrinarsi di quella alleanza con il Gran Re che le stesse autorità di Sparta avevano favorito), nota Proietti, Callicratida si dimostra persino più intransigente delle stesse autorità cittadine (gli efori) dalle quali aveva ricevuto il proprio mandato. L'unica alternativa alla mancanza di fondi (in quanto da Sparta non giungeva alcun aiuto finanziario) è procurarseli a spese del nemico o degli alleati. È per questo che – una volta che Callicratida cade alle Arginuse – molti spartani reclamano a gran voce il ritorno di Lisandro, per la sua capacità di raccogliere intorno a sé consenso (delle truppe quanto degli alleati) e denaro e, segnatamente, di godere di entrambi in ampia misura da parte di Ciro. Questa sua capacità – per cui essenzialmente sarà lui a risultare vincitore nello scontro con Callicratida – saranno il principale motivo di contrasto con il suo amico Agesilao II.

<sup>726</sup> Sulla possibilità che Callicratida potesse appartenere ad una famiglia particolarmente illustre di Sparta – in ragione del fatto che quando fu chiamato a ricoprire la navarchia era particolarmente giovane (circa ventinove anni; ancora *neos*, dunque), si veda Piccirilli (in Angeli Bertinelli-Manfredini-Piccirilli-Pisani 1997, 236-37). È altresì interessante la relazione che Bernini (1988, 26-30) evidenzia tra la giovane età di Callicratida e la sua semplicità (véος μὲν ἦν παντελῶς, ἄκακος δὲ καὶ τὴν ψυχὴν ἀπλοῦς; Diod. 13, 76, 2, il quale doveva attingere da Eforo) la quale, se può essere anche sinonimo di inesperienza (per cui gli viene affiancato Clearco, Plut. *Mor.* 222b-c; si veda Bernini 1988, 52-53), nondimeno corrisponde anche alla semplicità e l'ignoranza dei costumi stranieri che a nostra volta abbiamo sottolineato quali tratti tipici degli Spartiati. La famiglia di Callicratida, in tal senso, doveva essere una esponente particolarmente in vista della fazione che a Sparta perseguiva una politica di segno opposto a quella portata avanti, invece, da Lisandro (Bernini 1988, 30-31; 36-37).

*arriva la pelle di leone va cucita sopra quella di volpe*) è un dato di fatto al quale, tra gli altri, Aristotele abbiamo visto che dedica particolare attenzione<sup>727</sup>.

Ad ogni modo, circa il personaggio di Lisandro in particolare, quella forma, tutto sommato, ancora sana di ambizione che questi nutriva (la *philotimia* quale tratto caratteristico della cultura spartana in generale) in lui degenera, semmai (stando a Plutarco *Lys.* 18, 4-19, 6), a seguito di quello stesso sproporzionato prestigio personale che egli guadagna, prestigio che – se all'esterno (ad esempio a Samo o ad Efeso – per cui cfr. Paus. 6, 3, 14-15) gli procura onori altrimenti riservati ad una divinità o a un eroe (18, 4-6; è il caso anche di Brasida e di Licurgo) – in patria accresce progressivamente lo stuolo di adulatori che ne gonfiano l'animo cosicché (19, 2) in lui emergono alterigia e arroganza (ὑπεροψία ... καὶ βαρύτης) tanto che il ritratto che Plutarco fornisce di lui (19, 2-6) – tanto nel compiacere gli amici quanto nel punire i nemici – corrisponde al tipo del tiranno più capriccioso e sanguinario<sup>728</sup> (con tinte ben più fosche di quelle che un'opera come le *Elleniche* di Senofonte – al centro della quale restano pur sempre i dati evenemenziali – potesse fornire). Nonostante ciò, l'ultima immagine che Plutarco ci fornisce di Lisandro (*Lys.* 29-30) è quella di un uomo che muore sul campo<sup>729</sup> che – nonostante l'enorme potere e prestigio guadagnati – non trae per sé da ciò alcun beneficio di tipo economico, rimanendo sostanzialmente povero negli averi<sup>730</sup>.

Ad ogni modo, le speranze di pace nutrite da Callicratida si infrangeranno alle Arginuse (406), dove egli troverà la morte tenendo fede fino all'ultimo al dovere di difendere l'onore di Sparta. Sarà appunto Lisandro, come abbiamo avuto modo di anticipare già occupandoci della seconda visita che egli fa a Ciro (2, 1, 10-15), a prendere nelle proprie mani le redini della potenza navale di Sparta e, con essa, le sorti della guerra – decise ad Egospotami (405; *Hell.* 2, 1, 21-30). Il ruolo di primo

---

<sup>727</sup> D'altra parte – a proposito di questo stesso rapporto tra navarchia e diarchia (che in Arist. *Pol.* 1271 a 39-41; cfr. *supra*) viene descritto come decisamente sbilanciato a favore della prima – Bernini (1988, 35) fa notare come la durata annuale della carica di navarco di fatto impedisse a coloro che la ricoprivano di perfezionare la loro preparazione o intraprendere progetti di una certa entità. Questo potrebbe essere stato anche uno dei motivi che spinse Lisandro a battersi per rendere la diarchia liberamente accessibile a tutti.

<sup>728</sup> Già in *Lys.* 8, 5, Plutarco aveva paragonato Lisandro a Policrate di Samo.

<sup>729</sup> Una morte che Plutarco ci testimonia essere stata predetta da un oracolo (*Lys.* 29, 7).

<sup>730</sup> La questione della povertà di Lisandro testimonianta dalla *Vita* plutarchea a lui dedicata – segnatamente Plut. *Lys.* 2, 2 e 6; 18, 3; 30, 1-2 = Theop. FGrHist 115 F 333 – emerge peraltro anche dalle *Elleniche* di Senofonte (cfr. *infra*). In particolare, il brano incipitario della *Vita di Lisandro* plutarchea, abbiamo visto, descrive Lisandro bramoso non tanto di ricchezze quanto del pubblico riconoscimento (*time*) che poteva derivargli dalle imprese che portava a termine (si veda anche David 1981, 16). D'altra parte, se ricordiamo le parole del discorso di Demarato a Serse (*Hdt.* 7, 102), troviamo che la povertà (πενία) viene esaltata come un tratto culturale caratterizzante i Greci, nei quali essa è affiancata dal coraggio (ἄρετη) e dalla saggezza (σοφία), che derivano dall'osservanza di salde leggi (νόμου ἰσχυροῦ). Il modello etico delineato da Demarato, peraltro, è perfettamente il linea con la testimonianza che Plutarco ricava da Teopompo e che inserisce nel capitolo conclusivo della sua biografia di Lisandro, allorché commenta che la povertà (πενία) di Lisandro che emerse alla sua morte ne mise ancor più in risalto la virtù (ἄρετη). In Lisandro, d'altra parte, potremmo dire che è proprio la saggezza (σοφία) di cui parla Demarato ad essere venuta via via sempre meno, sostituito dai tratti che Plutarco (e. g. *Lys.* 28, 1) definisce ira (ὄργη) e melancholia (μελαγχολία). Si veda Bommelaer 1981, 56È essenzialmente in questo, potremmo dire, che il personaggio di Lisandro rappresenta una degenerazione rispetto al modello etico tradizionale di Sparta

Come nota, inoltre, David (1981, 15-17) questo dato della tradizione entra in contrasto con altre notizie ugualmente tramandate a proposito di Lisandro, per cui ad esempio egli avrebbe cercato di corrompere la Pizia e le sacerdotesse di Dodona (Plut. *Lys.* 25, 3-5; cfr. *infra*) oppure che avrebbe depositato a Delfi alcune sue ricchezze private (*Lys.* 18, 2). Piuttosto, Ateneo (12, 543bc) ci informa che il dato della povertà di Lisandro è qualcosa di limitato a Teopompo, mentre generalmente si ritiene che egli avesse indulto in uno stile di vita lussuoso. Ance questo secondo dato, tuttavia, potrebbe essere viziato da una propaganda di segno opposto rispetto a quella che ne celebrava la povertà.

attore giocato da Lisandro in questa circostanza (e, conseguentemente, il ruolo determinante che la flotta aveva assunto rispetto alle truppe di terra<sup>731</sup>) risulta piuttosto evidente dal fatto che tanto le mosse di Agide a Decelea quanto quelle di Pausania a Sparta si regolavano ormai sui tempi di spostamento della stessa flotta da parte di Lisandro (2, 2, 7)<sup>732</sup>.

D'altra parte, che in questa situazione la diarchia giocasse un ruolo decisionale marginale rispetto al passato (va ricordato, del resto, che lo stesso parere di Archidamo di astenersi dal conflitto era stato posto in minoranza dal *damos* di Sparta rispetto al parere di Stenelaida di entrare in guerra; Thuc. 1, 80-86) sembra trasparire tanto dalla risposta che Agide II dà agli Ateniesi che volevano intavolare trattative per la pace (di recarsi a Sparta in quanto egli non aveva pieni poteri; 2, 2, 12) tanto del ruolo di espressione del governo di Sparta attribuito allo stesso Lisandro da Teramene, il quale chiede ad Atene l'autorizzazione di recarsi da Lisandro per conoscere le decisioni che Sparta avrebbe preso su di loro. Nondimeno anche Lisandro invita Teramene a recarsi a Sparta. Tanto Agide quanto Lisandro, dunque, riconoscevano la facoltà dell'ultima decisione agli efori. Sarà, infatti, nelle mani degli Spartani (lo abbiamo visto) che Lisandro, ad esempio, consegnerà il bottino che egli aveva accumulato nelle sue campagne militari (da ultimo in quella contro Samo – *Hell.* 2, 3, 6-9), nonché gli stessi donativi che venivano fatti a lui personalmente – in ragione del proprio prestigio (si veda e. g. il caso legato al crimine di Gilippo – Plut. *Lyc.* 16). Che gli Spartani a cui si riferisce qui Senofonte trovino i propri principali rappresentanti negli efori sembra evincersi facilmente dalla lista degli efori succedutisi durante la Guerra del Peloponneso, che Senofonte riporta subito dopo (parr. 9-10)<sup>733</sup>.

Che in effetti siano ormai gli efori a detenere il maggior potere a Sparta (con tutte le conseguenze che questo comporterà per la deriva stessa della politica spartana nei decenni successivi<sup>734</sup>), e che sul modello della loro *leadership* di questi anni a Sparta si sia plasmata anche l'immagine di Sparta come di una città dispoticamente oligarchica – immagine espressa, in particolare, dall'istituto delle decarchie che Lisandro provvederà ad installare nelle città poste sotto il controllo di Sparta<sup>735</sup> – è confermato, forse, dal caso particolare di Atene, dove gli avvenimenti successivi ad Egospotami

---

<sup>731</sup> Del resto, lo ricordiamo, se Sparta poteva sperare di avere la meglio su Atene, era necessariamente sul mare che era chiamata a giocare la partita decisiva. È qualcosa che abbiamo visto prendendo in analisi i discorsi nel I libro delle Storie di Tucide. Che questo è vero lo dimostrano senza dubbio dati storici come lo stallo in cui la flotta di Demostene aveva posto le truppe di Sparta a Sfacteria (425).

<sup>732</sup> A riguardo, si vedano anche le osservazioni di Proietti (1987, 35-36)

<sup>733</sup> Si vedano anche Bommelaer (1981, 33) e Proietti (1987, 38-39).

<sup>734</sup> In particolare, possiamo pensare alla corruzione a cui essi, in quanto membri del *damos*, erano esposti, della quale ci informa Aristotele (cfr. *supra*). Lisandro e la flotta da lui guidata, in tal senso, dobbiamo ritenere che rappresenti uno dei veicoli principali anche dell'afflusso a Sparta di quelle ricchezze che saranno motivo di corruzione dei governanti quali erano gli efori.

<sup>735</sup> Si veda e. g. Plut. *Lys.* 5, 5-6 e 13, 5-7. È anche attraverso l'istituzione delle decarchie e degli armostati che Lisandro permetterà ai suoi amici di trarre notevoli benefici in termini economici dal dominio che Sparta eserciterà sulle città poste sotto il suo controllo, essendo manifesto da Plutarco che Lisandro designava per queste cariche non persone che ne avessero le effettive capacità bensì individui vicini alla propria fazione e ai quali era legato da vincoli di amicizia e ospitalità (rendendo, in tal modo il dominio di Sparta particolarmente gravoso). Che, poi, questa azione di Lisandro fosse inizialmente avallata anche dall'appoggio degli efori è confermato da Diod. 14, 13, 1 o 14, 21, 4. Si veda, tra gli altri, Bommelaer 1981, 26-27. Per la connotazione riprovevole e crudele di questi strumenti di controllo e asservimento delle città greche da parte di Sparta nelle fonti secondarie (e. g. Cornelio Nepote e Polieno), si veda *idem*, 30-32.

condussero all'avvento del governo dei cosiddetti trenta "Tiranni" nella città e dei dieci al Pireo (Xen. *Hell.* 2, 3, 11-14, nonché Plut. *Lys.* 14-15)<sup>736</sup>.

Quanto a Sparta, il mutato equilibrio tra le diverse espressioni della società (eforato, diarchia, navarchia) traspare anch'esso dai particolari che Senofonte riporta a proposito della nuova ingerenza di Sparta nella politica di Atene a sostegno dei Trenta Tiranni. In particolare, in un modo alquanto simile a ciò che avevamo visto per lo svolgimento delle operazioni immediatamente successive ad Egospotami, Senofonte ci dice chiaramente che – allorché Lisandro con il proprio fratello Libys (*Hell.* 2, 4, 28-29) accorre in aiuto del governo dei Trenta minacciato dall'arrivo di Trasibulo (assumendo egli stesso il comando delle truppe di terra e facendo assegnare al fratello la navarchia) – questa mossa di Lisandro suscita l'invidia del diarca Pausania II (parr. 29-30), preoccupato che il potente navarco potesse fare di Atene la base del proprio potere personale (φθονήσας Λυσάνδρω, εἰ κατειργασμένος ταῦτα ἅμα μὲν εὐδοκιμήσοι, ἅμα δὲ ἰδίας ποιήσοιτο τὰς Ἀθήνας), anziché mantenerla nell'orbita di Sparta<sup>737</sup>.

È con difficoltà che Pausania riesce ad ottenere l'autorizzazione degli efori (soltanto tre efori votano a favore) per partire alla volta di Atene. Che quello di Lisandro e quello di Pausania fossero due poteri di natura sostanzialmente differente è confermato anche dal tipo di uomini che costituivano le truppe al comando dell'uno e dell'altro: se infatti al comando di Pausania II vi è una leva regolare di Lacedemoni (φρουρά; verosimilmente Spartiati e perieci) quelli al comando di Lisandro sono dei mercenari (μισθοφόροι; par. 31). Vedremo, peraltro, che – anche nel caso delle spedizioni di Tibrone (3, 1, 4) o di Dercillida o dello stesso Agesilao (3, 4, 2) – la componente spartiata delle truppe al loro comando è inesistente oppure molto esigua (soltanto 30 Spartiati nel caso di Agesilao).

Se questo, dunque, era lo scenario interno di Sparta, anche la condotta dei personaggi che si succederanno al comando delle truppe di Sparta nella guerra messa in atto contro i domini dei satrapi persiani in Asia Minore – allorché le città della Ionia chiedono aiuto a Sparta contro la pretesa di Tissaferne di sottometterle a sé (Xen. *Hell.* 3, 1, 3) – è rivelatrice delle istanze ormai mutate che animano i cittadini di Sparta rispetto al passato. Se il comando di Tibrone (Xen. *Hell.* 3, 1, 4-8) – al quale viene attribuita anche una costituzione per Sparta (di cui abbiamo notizia da Arist. *Pol.* 1333b11-31 = *FGrHist* 581)<sup>738</sup>, che aveva come dato essenziale il ritorno all'ordinamento

---

<sup>736</sup> Si veda, a riguardo, anche Lévy (2003 [2006], 146; 149-50). Particolarmente eloquente, ad esempio, è l'implicito paragone che Crizia – nel discorso di accusa a Teramene davanti alla *boulé* – pone tra il regime ateniese dei Trenta (di cui entrambi – Crizia e Teramene – erano membri) e la funzione degli efori a Sparta quando dice (Xen. *Hell.* 2, 3, 34): "La migliore costituzione sembra, di certo, essere quella degli Spartani: se in essa uno degli efori, anziché obbedire alla maggioranza cominciasse a biasimare il governo e si opponesse alla sua azione, non credete che costui debba meritare la massima punizione sia dagli efori stessi sia dal resto dell'intera città?" (καλλίστη μὲν γὰρ δήπου δοκεῖ πολιτεία εἶναι ἡ Λακεδαιμονίων· εἰ δὲ ἐκείνη ἐπιχειρήσειε τις τῶν ἐφόρων ἀντὶ τοῦ τοῖς πλείοσι πείθεσθαι ψέγειν τε τὴν ἀρχὴν καὶ ἐναντιοῦσθαι τοῖς πραττομένοις, οὐκ ἂν οἴεσθε αὐτὸν καὶ ὑπ' αὐτῶν τῶν ἐφόρων καὶ ὑπὸ τῆς ἄλλης ἀπάσης πόλεως τῆς μεγίστης τιμωρίας ἀξιωθῆναι;). Va, poi, ricordato – stando a quanto ci testimonia Lisia (12, 43-ss) – che uno dei provvedimenti preliminari alla creazione del collegio dei Trenta fu l'istituzione, da parte degli oligarchi di Atene, di un comitato di cinque "efori". Si veda anche Cartledge 1999, 316-17.

<sup>737</sup> Sul contributo determinante di Lisandro all'ascesa e al consolidamento del governo dei Trenta ad Atene (con particolare riferimento alla linea di Crizia) si veda, tra gli altri, Proietti (1987, 80-88)

<sup>738</sup> A proposito di questa costituzione degli Spartani redatta da Tibrone – la quale si inserisce in un repertorio fatto da Aristotele di costituzioni che elogiavano il valore militare – Lipka (2002, 22) ritiene che sia stata scritta durante l'esilio del navarca da Sparta (tra il 399 e il 391), e ravvisa delle affinità nei contenuti con Xen. *Lak. Pol.* 10. Egli è, tuttavia,

licurgeo – ha come risultato la sottomissione di diverse città (tra cui Pergamo, nonché le due città di Teuthrania e Halisarna governate dai discendenti di Demarato<sup>739</sup> – che avevamo lasciato in Erodoto quale ospite del Gran Re Serse) e ha termine con il fallimento del tentativo di conquistare Larisa (per cui è richiamato in patria dagli efori e per di più sottoposto a processo per la propria incapacità di impedire che l'esercito sotto il suo comando razziasse le ricchezze delle città alleate durante la spedizione), quello del suo successore *Dercillida* (*Hell.* 3, 1, 8-2, 20), che Senofonte caratterizza immediatamente per le sue doti di astuzia e abilità (ἀνὴρ δοκῶν εἶναι μάλα μηχανητικός) si rivela di segno decisamente opposto.

Innanzitutto Dercillida volge a proprio favore la rivalità tra Tissaferne e Farnabazo schierandosi con il primo contro il secondo (verso il quale aveva motivo di risentimento personale), quindi fa in modo che il proprio esercito – nella marcia contro i territori dell'Eolide governati da Farnabazo – non rechi alcun danno alle città alleate (si veda anche 3, 2, 1 – allorché vi era il problema di far svernare le truppe senza essere di peso alle città alleate). Relativamente a questa condotta della spedizione (nonché all'incertezza della situazione dovuta a dispute per il potere sulla regione in seno alla famiglia dell'amministratore che Farnabazo aveva designato in sua vece<sup>740</sup>) spicca l'atteggiamento a lui favorevole dimostrato da città che al contrario avevano fatto resistenza a Tibrone, tra cui ricordiamo Larisa, di cui Dercillida approfitterà per avviare una campagna di propaganda all'insegna della libertà e dell'autonomia che l'alleanza con Sparta avrebbe garantito alle città greche di Asia Minore<sup>741</sup>.

Un altro tratto che distingue la condotta di Dercillida in Asia è la celebrazione di sacrifici a scandire i differenti momenti dello svolgimento della propria spedizione. Abbiamo il caso dei sacrifici

---

scettico sulla possibilità che l'autore di questa costituzione sia lo stesso Senofonte. Al contrario, Marcello Lupi (2010, 131-55) prende avvio dalle osservazioni che faceva già Jacoby, per cui Tibrone sarebbe stato lo pseudonimo con cui Senofonte aveva pubblicato la *Lakedaimonion Politeia*. A confermare questa identità tra Tibrone e Senofonte sarebbero anche alcune corrispondenze che Lupi ritiene di ravvisare tra la costituzione di Tibrone e la *Lakedaimonion Politeia* di Senofonte, come ad esempio la convinzione che finché gli Spartani erano rimasti fedeli alle leggi di Licurgo essi erano stati felici. Diverso, invece, sarebbe il giudizio di Aristotele, il quale sembrerebbe ritenere che il fallimento della *politeia* di Sparta sarebbe dovuto proprio nell'aver tenuto fede fino in fondo alla legislazione licurgeo – improntata esclusivamente alla guerra (secondo quello che era anche l'opinione di Platone, e. g. *Leg.* 629 e4- 630 b3) – una legislazione che è stata valida finché gli Spartani hanno combattuto, ma che ha esaurito la propria funzione nel momento stesso in cui gli Spartani hanno dominato sulla Grecia. Questa è sostanzialmente anche l'opinione, in anni recenti di Bertelli (2004, 63-64). Non così David 1982-83. Tuttavia, come vedremo, le due interpretazioni a me non sembrano inconciliabili. Ad ogni modo – come ha mostrato anche Lipka (2002, 37) – vi sono corrispondenze puntuali tra la *Politica* di Aristotele e la *Lakedaimonion Politeia* di Senofonte, dal che Lupi (p. 147-48) ipotizza che in realtà Aristotele non possedesse nella propria biblioteca due distinte opere ma una sola (quella senofontea) redatta con lo pseudonimo di Tibrone.

<sup>739</sup> Il nome che Demarato dà ai propri figli (Euristene e Procle), qualora ammettiamo che questo dato senofonteo è affidabile, conferma quanto avevamo visto occupandoci in Erodoto di Demarato e del suo atteggiamento verso Sparta – ispirato sostanzialmente dal suo essere stato privato in modo ingiusto della propria dignità regale. In tal senso, lo ricordiamo, Demarato è un personaggio in crisi – in quanto misconosciuto nella legittimità dei propri natali ed escluso dalla propria comunità di riferimento. L'attribuzione ai propri figli del nome degli archagetai originari di Sparta (Euristene e Procle) è una chiara rivendicazione di legittimità da parte del lignaggio di Demarato.

<sup>740</sup> Si tratta di Zenis, alla cui morte la gestione verrà assunta dalla moglie di costui Mania, la quale verrà uccisa dal genero Midia, suscitando per questo il risentimento di Farnabazo (*Xen. Hell.* 3, 1, 10-15). L'intera cronaca di questi avvenimenti è connotata da Senofonte di particolari che rimandano ai tratti tipici delle monarchie orientali: il fasto e i legami di devozione nella catena del potere, caratterizzati da ricchi donativi e banchetti, gli intrighi dinastici per la conquista del potere stesso.

<sup>741</sup> Per un'analisi dei rapporti di forza e delle dinamiche di alleanze e ostilità tra i differenti attori (Sparta, Atene, Tebe, la Persia) che in questi decenni tra V e IV secolo si contenderanno una fetta di egemonia non solo nella Grecia continentale ma sui territori che si affacciano sul bacino dell'Egeo, si veda, in anni recenti, Breglia 2008

preliminari (dall'esito negativo) all'assalto che si accingeva a portare alla piazzaforte di Kebren (3, 1, 17), quello sull'acropoli di Scepsi, prima di destituire Midia al comando e di consegnare la città ai propri abitanti, perché si dotassero di una costituzione propria di uomini greci e liberi (3, 1, 21); quello, ancora, prima di fare il proprio ingresso con l'esercito a Gergis (3, 1, 23). La celebrazione dei sacrifici da parte di Dercillida appare un dato rivelatore, a mio avviso, di un cambiamento sostanziale nella società di Sparta rispetto alle età precedenti, quando la celebrazione di questi sacrifici era prerogativa esclusiva dei diarchi in qualità di comandanti dell'esercito – dovuto essenzialmente al fatto che Sparta aveva ormai allargato decisamente il proprio raggio d'azione rispetto ai tempi in cui, abbiamo visto, Archidamo sconsigliava al *damos* di entrare in guerra con Atene.

Che questi sacrifici conservino lo stesso valore legittimante da parte di uno straniero per l'accesso ad un territorio a lui estraneo (che si tratti, come in questo caso, di un esercito durante una campagna verso una città oppure come avveniva già in Omero, di un supplice che cercava ospitalità presso l'*oikos* di un altro) è confermato dalla risposta che Dercillida dà a Midia che si propone di accoglierlo, appunto, in modo ospitale ( Ἐγὼ μὲν τοίνυν ἄπειμι, ἔφη, ξενία σοι παρασκευάσω), stando alla quale adesso ha più senso che sia Dercillida ad ospitare Midia (Οὐ, μὰ Δί', ἔφη, ἐπεὶ αἰσχροὺν ἐμὲ τεθυκότα ξενίζεσθαι ὑπὸ σοῦ, ἀλλὰ μὴ ξενίζειν σέ). D'altra parte, le disposizioni che egli dà sul tesoro di Mania conservato a Gergis (3, 1, 27-28), che Dercillida fa porre sotto la sorveglianza dei suoi – con il proposito (anche solo agitato per ottenerne maggiore obbedienza) di utilizzarlo per pagare il soldo all'esercito<sup>742</sup> – rivelano quei cambiamenti sostanziali nella società spartana che già abbiamo visto poco sopra dalla condotta delle spedizioni navali di Lisandro (si ricordi il caso del bottino di Lisandro in Xen. *Hell.* 2, 3, 6-9), per cui ormai il legame dell'esercito al proprio capo era determinato esclusivamente dalla prospettiva del profitto. La militanza nell'esercito ormai non è più un compito che il cittadino assolveva con lo scopo di garantire la prosperità e la salvaguardia della propria città, ma è divenuta una professione vera e propria, per cui il profitto individuale del singolo soldato si lega tanto all'ambizione personale di un capo quanto alla stessa logica imperialistica di una città a danno delle altre – una logica che prima era soltanto ateniese, e che adesso è divenuta propria anche di Sparta<sup>743</sup>.

Uno dei dati più salienti, tuttavia, è la disparità di apparato e di seguito che Senofonte delinea tra il nuovo arrivato *Agesilao II* e Lisandro che, invece, aveva consuetudine ed era conosciuto nelle regioni di Asia Minore<sup>744</sup>. L'irritazione di Agesilao verso il potente navarca (3, 4, 8)<sup>745</sup>, così come

---

<sup>742</sup> Si veda anche il caso della Tracia di Bitinia – 3, 2, 2 – di poco successivo.

<sup>743</sup> D'altra parte, ricordiamo il divieto che Pausania pone ai suoi dopo la vittoria di Platea (Hdt. 9, 80) di toccare il bottino costituito dalle ricchezze di Mardonio – e come, già a quell'epoca, a questo divieto si opponga il furto di alcuni oggetti preziosi da parte degli iloti, che ne ricavano profitto vendendoli agli Egineti. L'ambasceria spartana che raggiunge Dercillida a Lampsaco (3, 2, 6-7) è altrettanto utile nel fornirci indizi sulla mutata situazione dei rapporti di forza a Sparta tra le differenti autorità. All'ammonimento degli ambasciatori all'esercito che essi non avrebbero tollerato una condotta scorretta delle truppe nei confronti degli alleati, i reduci dalla spedizione con Ciro rispondono che essi sono sempre gli stessi, e che la loro condotta si conforma a quella del comandante ai cui ordini essi obbediscono.

<sup>744</sup> L'immagine che fornisce Plut. *Lys.* 6-7 è quella di un attore secondario (Lisandro) che in una rappresentazione tragica riscuota più successo del protagonista (Agesilao), suscitando in tal modo l'irritazione di quest'ultimo. Resta il fatto che, nella *Vita di Lisandro* di Plutarco, la scelta di Agesilao di allontanare Lisandro è un atto di profonda ingratitudine. Rispetto alla *Vita di Lisandro*, invece, nella *Vita di Agesilao* il biasimo di Plutarco appare parimenti indirizzato tanto ad Agesilao quanto a Lisandro (si veda, segnatamente, *Ages.* 8, 6-7, laddove se da un lato l'ambizione di Lisandro trasgrediva gli opportuni rapporti di potere tra le istituzioni di Sparta, non riconoscendo bensì adombrando

l'invidia dei trenta spartati al suo seguito (*ibidem*, per i quali questa disparità era contraria alle leggi) fanno il paio con l'invidia per Lisandro che avevamo già visto nel caso di Pausania II ad Atene<sup>746</sup>. Il successivo atteggiamento di distacco che Agesilao mostra nei confronti di Lisandro – il quale abbiamo visto, aveva svolto il ruolo determinante per l'elezione di Agesilao al trono<sup>747</sup> – rifiutandosi di esaudire le richieste di coloro che Lisandro inviava da lui (anzi, facendo intendere che la protezione di Lisandro era piuttosto un elemento a loro sfavore), in qualche modo riequilibra i ruoli (si veda anche Plut. *Lys.* 23, 7-13)<sup>748</sup>.

Ricordiamo che era pur sempre ad Agesilao che gli efori avevano demandato e affidato l'autorità e la responsabilità della spedizione. La reazione di Lisandro, nondimeno, il quale chiede ad Agesilao di risparmiargli il disonore di restare inattivo all'ombra del diarca, non smentisce quella medesima *philotimia* (e la conseguente indisponibilità di essere in qualche modo secondo a qualcuno al quale, al contrario, era superiore per le qualità personali) che avevamo visto in occasione dello scambio di

---

l'autorità del diarca, quest'ultimo – per una medesima caratteristica dell'animo [*pathos*], anche quando l'altro fosse oggettivamente in errore – aveva agito con scarso riguardo nei confronti di un amico).

<sup>745</sup> Si veda anche Plut. *Ages.* 7-8, che a mio avviso mostra per lo meno un'affinità di tradizione in relazione ad alcuni dettagli menzionati in questi brani delle Elleniche senofontee (e. g. gli ostacoli posti da Agesilao alle decisioni prese da Lisandro; la trascuratezza per le faccende verso cui Lisandro, al contrario, mostrava più interesse; la cattiva disposizione verso le richieste avanzate da persone fedeli a Lisandro). Rispetto alla versione plutarca.

Per lo meno, nel caso della *Vita di Agesilao*, Plutarco evidenzia in modo particolare la sostanziale differenza tra il potere di Lisandro e quello di Agesilao. Da un lato, infatti, Plutarco evoca esplicitamente l'attenzione che la popolazione delle città dell'oriente ionico usava a Lisandro proprio in conseguenza del suo atteggiamento distaccato e veemente (*Ages.* 7, 3, posto in diretto contrasto con la modestia e l'affabilità di Agesilao) – un aspetto che, se per il periodo in questione pone ancora il problema generale del filomedismo dei governanti delle comunità elleniche, sembra d'altronde preannunciare l'atteggiamento che assumerà in seguito Alessandro il Macedone il quale – appunto – assumerà su di sé, per ciascuna delle comunità di cui diverrà il sovrano, i tratti distintivi del potere che caratterizzavano i sovrani di quelle comunità nelle epoche precedenti. Rispetto a questo differente atteggiamento di Lisandro e di Agesilao, d'altra parte, Plutarco registra nondimeno l'insoddisfazione dei restanti Spartati i quali si sentivano ridotti a “sottoposti di Lisandro anziché consiglieri del re”.

<sup>746</sup> A riguardo si veda anche Humble 1997, 120. Secondo Plut. *Lys.* 23, 3 quella di Agesilao non era altro che l'irritazione di un individuo ambizioso al pari di Lisandro – che pertanto viene a costituire un ostacolo.

<sup>747</sup> Stando a Plut. *Lys.* 23, 1-2, Lisandro avrebbe svolto un ruolo determinante anche nella decisione degli efori di inviare Agesilao in Asia, in quanto avrebbe esortato i suoi amici in Asia a fare pressione sugli efori perché inviassero proprio Agesilao.

<sup>748</sup> Si veda, tra gli altri, Proietti (1987 98-99). Un ulteriore elemento di distinzione che sembra emergere tra Agesilao e Lisandro è dato dalla affabilità del primo nei confronti dei propri sottoposti (palesamente enunciata da Xen. *Ages.* 8) – coerentemente con il proprio carattere mite e le abitudini moderate – rispetto ad un atteggiamento, al contrario, di distacco che Noreen Humble (1997, 110-25, segnatamente le pp. 116-17) ha ritenuto di ravvisare in Lisandro, il quale si preoccupava essenzialmente che ai soldati non mancassero gli approvvigionamenti, che non fossero esposti a pericoli inutili e che – segnatamente – ricevessero con regolarità la loro paga, senza preoccuparsi di conquistarne l'affetto o la fiducia. Questo è altresì indicativo della natura eterogenea tra il tipo di *leadership* tradizionale (il diarca che combatteva per il bene esclusivo della propria patria) e il tipo nuovo del *leader* (il navarca che guidava delle truppe di soldati di professione, che combatteva allo scopo esclusivo di accrescere il proprio prestigio personale: motivo, per cui, egli non attende l'arrivo di Pausania prima di attaccare battaglia ad Aliarto – Xen. *Hell.* 3, 5, 18; si veda tuttavia Plut. *Lys.* 28, 6 – né in precedenza si era preoccupato di versare al proprio successore alla navarchia, Callicratida, quanto ancora restava del denaro che a lui aveva dato Ciro – Xen. *Hell.* 1, 6, 10; Plut. *Lys.* 6, 1). Lo squilibrio tra la carica di Agesilao e l'influenza reale che, invece, Lisandro esercitava sulla popolazione – segnatamente nelle città d'Asia – è espresso molto chiaramente anche da Plut. *Ages.* 7, laddove Plutarco spiega che Agesilao costituiva il nome e l'immagine del comando secondo la legge (ὄνομα μὲν καὶ σχῆμα τῆς στρατηγίας τὸν Ἀγησίλαον ὄντα διὰ τὸν νόμον) mentre Lisandro era di fatto il capo assoluto – in grado di fare tutto ciò che voleva (ἔργῳ δὲ κύριον ὄντα πάντων καὶ δυνάμενον καὶ πράττοντα πάντα τὸν Λύσανδρον), e nel far questo Plutarco mette ugualmente in risalto la differenza di carattere tra i due – Agesilao semplice, alla buona e affabile nei rapporti con gli altri (ἀφελῆ καὶ λιτὸν ἐν ταῖς ὁμιλίαις καὶ δημοτικόν), Lisandro veemente, aspro e conciso (σφοδρότητα καὶ τραχύτητα καὶ βραχυλογία παραοῦσαν).

consegne con Callicratida, e che deve aver animato anche il suo desiderio di rendere liberamente accessibile la diarchia (cfr. *supra*)<sup>749</sup>.

---

<sup>749</sup> Di ciò troviamo conferma in Plut. *Lys.* 24, 2-6 (ove in particolare viene sottolineato il fatto per cui ai risultati eccezionali conseguiti da Lisandro corrispondeva un ordinamento per cui ai cittadini ordinari – quali che fossero i suoi meriti – non era riconosciuto ufficialmente alcun privilegio particolare: la città che egli aveva reso grande continuava ad avere come diarchi individui che non erano affatto migliori di lui) e *Ages.* 8, 3, Si veda anche David (1981, 13).

### Conclusioni.

Dalla serie di questioni affrontate in questa ricerca, e dai risultati emersi da essa, credo di poter concludere, in breve, che Sparta emerge – segnatamente dal confronto sincronico con Atene nel V secolo – come una città fortemente conservatrice che nell’arco dei circa settantacinque anni che vanno dalla vittoria di Platea contro i Persiani (479) alla resa di Atene (404) si trova necessariamente ad affrontare una crisi progressiva del proprio assetto socio-istituzionale – una crisi, tuttavia, soltanto parzialmente dovuta a cambiamenti sostanziali delle priorità all’interno del sistema di valori su cui la società di Sparta regolava sé stessa, quanto piuttosto relativo alla *leadership* di cui fino all’epoca delle Guerre Persiane aveva goduto e che cominciava già allora ad esserle contesa da Atene. Gli episodi paralleli di Pausania e di Temistocle, così come li abbiamo analizzati, credo che siano piuttosto eloquenti a riguardo. Si può dire, dunque, che alla vigilia della Guerra del Peloponneso i Corinzi avessero ben compreso il problema di Sparta quando le rimproveravano da un lato (Thuc. 1, 68, 1) il fatto che la diffidenza che gli Spartani avevano verso ciò che era loro straniero si traduceva anche nell’ignoranza di ciò che avveniva fuori dal loro dominio e, d’altra parte (Thuc. 1, 71, 3), che Sparta non poteva più concedersi il lusso di restare ancorata all’immutabilità delle proprie consuetudini alla luce della crescita che Atene aveva messo in atto.

Se, dunque, alla vigilia della Guerra del Peloponneso, Sparta appare effettivamente una città, per così dire, un po’ fuori dal tempo – anche in considerazione della *leadership* tra i Greci che essa aveva detenuto in modo indiscusso fino a poco dopo le Guerre Persiane, e che aveva gradualmente perso – d’altra parte, credo che sia emersa con altrettanta urgenza la necessità di affrancare la società e i costumi di Sparta da un giudizio che sia in qualche modo condizionato dalla prospettiva culturale dell’Atene di Temistocle e poi di Pericle (sintetizzata nel *logos epitaphios* di Thuc. 2, 35-46) che, in misura significativa, è stata anche quella di Tucidide, nonché anche di Platone quando, come abbiamo visto, ci parla di una città esclusivamente votata al culto della virtù guerriera e permeata da un incessante spirito di conquista

È precisamente quell’immagine di Sparta come una “grande caserma” che dobbiamo abbandonare, recuperando al contrario l’immagine di una città e di una società la quale – avendo essenzialmente fondato il proprio assetto socio-economico nel corso nel VII secolo guadagnando il dominio della Messenia, ed avendolo consolidato nel corso del VI affermando il proprio dominio sul Peloponneso:

- ha potuto restare legata per lungo tempo ad una economia basata essenzialmente sullo sfruttamento agricolo di quelle risorse (in termini di territorio e di persone – gli iloti) prima conquistate e poi conservate attraverso il valore delle armi;
- in ragione del numero relativamente ridotto degli individui che formavano la compagine dei cittadini<sup>750</sup>, non ha avuto il bisogno di ricorrere ad altri tipi di economia (come quella di tipo commerciale, perseguita e. g. prima da Corinto e poi da Atene) – se non, eventualmente, per alimentare la circolazione di beni di prestigio tra le famiglie più in vista, quale è già implicitamente testimoniata e. g. da Alcmane per il VII secolo<sup>751</sup>;

---

<sup>750</sup> A proposito della nozione di *oligantropia* utilizzata in tal senso – e non in riferimento al progressivo ridursi del numero degli Spartiati – si veda Xen. *Lak. Pol.* 1, 1.

<sup>751</sup> È il caso, ad esempio, degli accessori femminili menzionati in Alcm. fr. 3, 64-69 C o anche, eventualmente, del tripode di Alcm. fr. 9 C.

- anche in ragione di questa situazione di tipo socio-economico, ha potuto conservare pressoché intatto l'assetto istituzionale di cui si era dotata già in età arcaica (rispecchiato in vario modo sia nella *Eunomia* di Tirteo sia nella *Rhetra* attribuita al legislatore mitico Licurgo), al cui interno le diverse prerogative erano distribuite tra i diarchi, la *gerousia* e gli efori – tre organi amministrativi che, in vario modo, coordinavano anche l'attività della compagine dei cittadini, sia quando essa si riuniva come assemblea del *damos*, sia quando era ordinata nello schieramento oplitico (quello che, semmai, cambierà nel corso dei secoli, sarà il rapporto reciproco tra le funzioni dei tre organi amministrativi).

Tutto questo ci permette di leggere in termini positivi (o, meglio, oggettivi) anche quei dati di civiltà che, al contrario, alla luce del confronto con Atene, si prestano a divenire oggetto tanto di denigrazione quanto di idealizzazione. Quest'ultimo, ad esempio, è il caso dell'economia basata sui *klaroi* che presupporrebbe una perfetta uguaglianza tra tutti gli Spartiati. Gli studi di Hodkinson – ai quali ho ritenuto di dedicare ampio spazio nella mia ricerca – hanno fatto ampia luce sulla questione (anche per la ricchezza dei dati e la precisione con cui essi sono stati oggetto di analisi) – rivelando come in realtà tra le diverse famiglie che componevano la compagine dei cittadini vi fossero disparità di ricchezza anche piuttosto marcate. D'altra parte, ho ritenuto di sottolineare come queste disparità di ricchezza non si traducano in forme di speculazione di tipo *crematistico* da parte delle famiglie più ricche (come può essere il caso dell'economia ateniese – tale anche da consentire a *parvenu* del popolo come Cleone di raccogliere l'eredità di personaggi come Pericle).

Al contrario – secondo quel medesimo criterio della *philotimia* che era proprio anche della aristocrazia arcaica, e che era incentrata segnatamente sul consenso che un individuo o una famiglia potevano riscuotere dal proprio gruppo sociale di riferimento – questa disparità di ricchezza era sfumata dal fatto che una parte sensibile di essa era oggetto di forme virtuose di condivisione le quali, ad esempio, trovavano una delle espressioni più significative nei *sissizi*. Di essi, in questa ricerca, non ci siamo occupati in modo organico ma abbiamo cercato di sottolineare precisamente questi aspetti maggiormente legati al dispendio delle risorse dei cittadini al loro interno – sposando per questo anche la ricostruzione che del *sissizio* ha fatto Adam Rabinowitz, della quale ho ritenuto di trovare una duplice conferma da un lato nella stessa descrizione che di essi forniscono Senofonte (*Lak. Pol.* 5) e Plutarco (*Lyc.* 12) e d'altra parte nell'analisi platonica (*Resp.* 8) della degenerazione della società dal modello aristocratico a quello timocratico.

Quanto agli aspetti per cui Sparta, invece, è stata oggetto di denigrazione e connotata secondo un criterio di alterità rispetto al modello di greccità rappresentato da Atene, basti richiamare in questa sede esclusivamente – a titolo di esempio – sia il caso della diarchia sia la questione della alfabetizzazione degli Spartani. A dispetto di una connotazione della diarchia spartana in termini di *dispotismo* (quando non di filotirannicità; alla quale potrebbe dare adito una certa interpretazione del personaggio di Cleomene I e il suo confronto con Cambise in Erodoto – ma non certo, ad esempio, il caso di Dematrato) ricordo esclusivamente il dato per cui il formarsi di un duplice potere regale in età arcaica rientra precisamente (lo ricordiamo) in ciò che Andrewes 1956 ha definito *the Spartan alternative to Tyranny*. Non si spiegherebbe, altrimenti, nemmeno il giudizio positivo che sia Erodoto sia Tuciddide – lo abbiamo visto – hanno dato dell'ordinamento spartano. Più che di natura *dispotica* della regalità spartana, dunque, preferisco parlare con Cartledge 1987 di natura *carismatica*.

Questo emerge tanto più chiaramente – come abbiamo visto – dalle circostanze che videro Cleomene I intervenire nelle lotte per il potere interne di Atene, tra i vari casati aristocratici (cacciata dei Pisistradidi e contesa tra Clistene e Isagora), le stesse da cui gli Alcmeonidi, con Clistene, usciranno vittoriosi gettando di prepotenza con Clistene le basi della democrazia ateniese (nonché, va detto, anche consolidando il loro peso come famiglia all'interno della vita politica ateniese). Tra VI e V secolo, peraltro, gli Ateniesi non sono meno “barbari” degli Spartani (ad esempio nell'intrattenere rapporti con i dinasti persiani; basti ricordare nuovamente i casi paralleli di Temistocle e di Pausania) o meno empì di Cleomene o Cambise (lo abbiamo visto con la “persuasione” della Pizia da parte degli Alcmeonidi, in Hdt. 5, 63).

Quanto al problema della diffusione dell'alfabetizzazione tra gli Spartani, e dunque anche della loro sostanziale estraneità ad ogni raffinatezza – anch'esso pesantemente condizionato dal “miraggio spartano” nella valutazione che se ne può dare – emergono due ordini di questioni, anch'esse da valutare in modo irrelato dalla prospettiva culturale ateniese del V secolo, e da ricondurre invece alle forme e ai modi di comunicazione e di trasmissione della cultura proprie delle società orali, le quali preservavano la propria cultura essenzialmente attraverso occasioni collettive di ripetizione e rammemorazione (quali i contesti di socialità – laica e religiosa – in cui trovavano luogo i componimenti di Alcmane e di Tirteo). Abbiamo visto, in effetti, che la musica occupava un posto di primo piano nell'educazione dei cittadini – accanto alla pratica delle armi – e ciò vale appunto anche in riferimento alla funzione normativa della poesia (per cui e. g. tanto Alfonso Mele quanto Giorgio Camassa parlavano di “leggi cantate”). D'altra parte, però, in ragione di questo medesimo tipo orale di cultura, gli Spartani non avevano alcun interesse a “condividere” all'esterno alcunché di ciò che, al contrario, identificava loro stessi rispetto allo “straniero”. È, dunque, questo il motivo per cui Sparta – potenza terrestre che insisteva sul Peloponneso – non ha mai sentito il bisogno di scrivere Storia, a differenza degli Ioni e di Atene.

In conclusione, dunque – se escludiamo i pochi casi in cui Sparta ci parla di sé direttamente (attraverso la produzione poetica epicorica superstite, o attraverso le testimonianze archeologiche) – la storia di Sparta come la leggiamo nelle fonti storiografiche è in buona parte il prodotto di scelte intellettuali sostanzialmente estranee alla città laconica. Per questo motivo, quando ciò emerge con particolare evidenza, si ha come l'impressione che a Sparta sia stato cucito addosso un abito le cui misure sono quelle di chi le indossa, ma la cui foggia tradisce i gusti del sarto. Dunque, chi si occupa della storia di Sparta non può prescindere da uno studio accurato anche della cultura e della società di cui sono in vario modo espressione i testimoni che ce ne parlano – la Ionia di VI-V secolo e l'Atene democratica – ma questo non per ricavare una prospettiva adeguata per comprendere la cultura spartana ma, semmai, per imparare a saper prendere le distanze da questa prospettiva nei momenti e nei modi opportuni.

### Appendice. A proposito di alcuni frammenti di Tirteo.

Tyrt. fr. 6 G.-P. (= 10, 1-14 W)<sup>752</sup>.

- τεθνάμεναι γὰρ καλὸν ἐνὶ προμάχοισι πεσόντα  
ἄνδρ' ἀγαθὸν περὶ ἧι πατρίδι μαρνάμενον,  
τὴν δ' αὐτοῦ προλιπόντα πόλιν καὶ πίονας ἀγροὺς  
πτωχεύειν πάντων ἔστ' ἀνιηρότατον,  
5 πλαζόμενον σὺν μητρὶ φίλῃ καὶ πατρὶ γέροντι  
παισὶ τε σὺν μικροῖς κουριδίῃ τ' ἀλόχοι.  
ἐχθρὸς μὲν γὰρ τοῖσι μετέσσειται οὓς κεν ἴκηται,  
χρημοσύνηι τ' εἰκῶν καὶ στυγερῇ πενίῃ,  
αἰσχύνει τε γένος, κατὰ δ' ἀγλαὸν εἶδος ἐλέγχει,  
10 πᾶσα δ' ἀτιμῆ καὶ κακότης ἔπεται.  
εἶθ' οὕτως ἀνδρὸς τοι ἀλωμένου οὐδεμί' ὄρη  
γίνεται οὐτ' αἰδῶς, οὐτ' ὀπίσω γένεος.  
θυμῶι γῆς πέρι τῆσδε μαχόμεθα καὶ περὶ παίδων  
θνήσκωμεν ψυχῶν μηκέτι φειδόμενοι.

- “Bello, dunque, è che l'uomo valoroso giaccia morto cadendo  
nelle prime file, battendosi per la sua patria,  
andar mendicando, invece, dopo aver lasciato la città  
e i campi fecondi, è penoso più di ogni cosa,  
5 errabondo con la cara madre e l'anziano padre,  
con i figli piccoli e la sposa legittima.  
Inviso per quelli a cui si accompagnerà, quando (supplice) giunga  
presso di loro cedendo al bisogno e all'odiosa miseria,  
disonora la stirpe, e vanifica lo splendido aspetto,  
10 e a lui tengon dietro ogni infamia e sventura.  
Così, se per l'uomo in esilio non v'è gioia  
né rispetto alcuno, nemmeno per la progenie in futuro,  
combattiamo per questa terra con ardore e moriamo  
per i figli, senza più risparmiare la vita”.*

#### Note di traduzione e di commento.

v. 1. τεθνάμεναι. Accolgo qui nella traduzione “giaccia morto” l’osservazione di C. Prato (1968, 87), secondo cui il riferimento è al giacere sul campo, come accade in Tyrt. fr. 7, 21-22 (πεσόντα | κείσθαι).

<sup>752</sup> TEST: Lycurg. *Leocr.* 107: κατέλιπεν γὰρ αὐτοῖς ἐλεγεία ποιήσας, ὧν ἀκούοντες παιδεύονται πρὸς ἀνδρείαν· καὶ περὶ τοὺς ἄλλους ποιητὰς οὐδένα λόγον ἔχοντες, περὶ τούτου οὕτω σφόδρα ἐσπουδάκασιν, ὥστε νόμον ἔθεντο, ὅταν ἐν τοῖς ὅπλοις ἐξεστρατευμένοι ᾧσι, καλεῖν ἐπὶ τὴν τοῦ βασιλέως σκητὴν ἀκουσομένους τῶν Τυρταίου ποιημάτων ἅπαντας, νομίζοντες οὕτως ἂν αὐτοὺς μάλιστα πρὸ τῆς πατρίδος ἐθέλειν ἀποθνήσκειν. χρήσιμον δ' ἐστὶ καὶ τούτων ἀκοῦσαι τῶν ἐλεγείων, ἵν' ἐπίστηθε οἷα ποιοῦντες εὐδοκίμουν παρ' ἐκείνοις (scil. τοῖς Λακεδαιμονίοις). [1-32]

“Lasciò loro (scil. ai Lacedemoni) delle elegie che aveva composto, ascoltando le quali essi sono educati al coraggio. Ed essi, che non tenevano in alcun conto nessun altro poeta, si interessarono di costui in modo affatto serio, tanto che stabilirono una legge, quando siano accampati in armi, di convocare tutti presso la tenda del re per ascoltare i componimenti di Tirteo, ritenendo che in questo modo essi avrebbero massimamente anelato a morire per la patria. È utile, ad ogni modo, ascoltare questi versi elegiaci, affinché conosciate quali azioni si dovevano compiere per riscuotere onore presso quegli uomini (scil. i Lacedemoni)” [1-32].

vv. 1-2. ἐνὶ προμάχοισι πεσόντα. “*cadendo nelle prime file*”. L’espressione – relativa alla necessità per il guerriero di combattere (e, dunque, cadere) nelle prime file della falange – ricorre anche in Tyrt. 7, 21 e 30, nonché in Tyrt. fr. 9, 16 e 23. In Tyrt. 8, 4 e 12 la menzione dei πρόμαχοι compare verosimilmente in riferimento al fronte dello schieramento nemico. Si veda consideri anche la variazione dell’espressione in Tyrt fr. 9, 16 (ἐν προμάχοισι μένῃ). Come nota Prato (1968, 88), qui ci si dovrebbe riferire ai capifila delle singole enomotie – che erano anche gli uomini che avevano maggiore capacità di urto o di resistenza, tali da preservare l’integrità della schiera. ἄνδρ’ ἀγαθόν. “*l’uomo valoroso*”. Il profilo individuale e sociale (con chiaro riferimento alle capacità belliche) di questo “uomo valoroso” è chiaramente delineato in Tyrt. fr. 9 (si vedano, in particolare, i vv. 10 e 20).

v. 2. μαρνάμενον. “*battendosi*”. Il verbo μάρναμαι, “*lotta, contendo, contrasto*”, ricorre anche in Tyrt. fr. 7, 18 e 9, 33. Il legame con i significati di “*schacciare, sollevare, rimuovere*” ipotizzati da Chantraine (DELG, s.v.) in riferimento alla tecnica dei lottatori, effettivamente rimandano anche all’idea del combattimento corpo a corpo che Tirteo evoca in questi frammenti (e. g. Tyrt. fr. 8, 11 e 29)

v. 3. προλιπόντα πόλιν καὶ πίονας ἀγροῦς. “*dopo aver lasciato la città e i campi fecondi*”. L’associazione della città e dei campi (o, se vogliamo, dell’ἄστυ e della χώρα; per ἄστυ in riferimento a Sparta si veda Tyrt. 9, 24) – come nota anche Prato (1968, 88) – deve essere intesa come tutta interna alla Laconia (e non in riferimento alla Messenia), indicando, dunque, l’agglomerato urbano e il territorio ad esso circostante (e. g. la valle dell’Eurota), rievocando in questo modo anche le primissime fasi dell’insediamento dei Dori a Sparta.

v. 4. πτωχεύειν. “*andar mendicando*”. L’idea è quella dell’ “*accovacciarsi*”, per nascondersi e scampare ad una minaccia che si teme (come mostra Chantraine DELG, s. v. πτήσσω), da cui deriva anche l’idea di “*fuggire, cercare rifugio*”. Il *pitocco*, dunque, “*è colui che non può far altro che fuggire e cercare soccorso*”. ἀνιηρότατον. L’aggettivo ἀνιηρός (att. ἀνιαρός) “*penoso; spiacevole, molesto*” si ricollega all’idea di “*pena, dolore*” (ἀνία).

vv. 5-6. σὺν μητρὶ φίλῃ καὶ πατρὶ γέροντι | παισὶ τε σὺν μικροῖς κουριδίῃ τ’ ἀλόχοι. “*con la cara madre e l’anziano padre, con i figli piccoli e la sposa legittima*”. Troviamo qui declinata l’intera dimensione privata (familiare) del cittadino spartano (i genitori, la moglie, la sposa legittima). La nozione di sposa legittima (lett. la donna che condivide legittimamente il letto coniugale) ricorre già in Omero (e. g. *Il.* 1, 114; 7, 392). La legittimità della donna, dunque, implicitamente collega la dimensione familiare a quella politica. A riguardo si veda e. g. Vernant 1974 (2007), 50-75. Anche in riferimento alla menzione della πόλις nei versi precedenti, vediamo che Tirteo associa anche altrove elementi della dimensione privata a quelli della dimensione pubblica, si veda Tyrt. fr. 9, 24 (cfr. *infra*).

v. 7. ἐχθρὸς μὲν γὰρ τοῖσι μετέσσειται οὓς κεν ἴκηται. “*Inviso per quelli a cui si accompagnerà, quando (supplice) giunga presso di loro*”. Ho voluto implicare nella traduzione un’affinità dell’esule mendico con quella del supplice (ἰκέτης) perché l’una condizione (l’esilio, che esclude l’individuo dal proprio sistema sociale di relazioni) di fatto implica l’altra (quella del supplice), nella misura in cui il supplice che raggiunge un’altra comunità ha bisogno di essere

integrato in un nuovo sistema di relazioni. Il valore di ἐχθρός – come nota anche Prato (1968, 89) – è lo stesso che in Omero, vale a dire “odioso, inviso”. Chantraine DELG s.v. rimanda in proposito precisamente alla figura dello straniero, estraneo a tutte le relazioni sociali.

v. 8. χρημοσύνη . . . καὶ στυγερῆι πενίηι. “*al bisogno e all’odiosa miseria*”.

v. 9. αἰσχύνει τε γένος. “*disonora la stirpe*,”. Cfr. anche v. 12. Per il contrario, si veda Tyrt. fr. 9, 24 (in cui la gloria del valoroso si riversa anche sul padre). κατὰ δ’ ἀγλαὸν εἶδος ἐλέγχει. “*vanifica lo splendido aspetto*”. Come abbiamo avuto modo di osservare in questa ricerca, prendendo in esame gli studi di Jean-Pierre Vernant, l’aspetto di una persona – segnatamente nel fiore dell’età – è altresì indizio delle proprie qualità personali. Ciò è confermato anche dall’uso che Tirteo fa dell’aggettivo ἀγλαός in Tyrt. fr. 7, 28 e fr. 9, 36. A proposito di un sembiante piacevole a cui non corrispondono le qualità virili di cui, al contrario, dovrebbe essere espressione, si veda anche Tyrt. 9, 5 G.-P.

v. 10. ἀτιμία καὶ κακότης. “*infamia e sventura*”. Si tratta di una endiadi in cui il primo termine (ἀτιμία, “oltraggio, mancanza di rispetto” – come in Omero) indica la sanzione sociale da cui deriva le sventura (κακότης) costituita dalla sanzione a cui viene sottoposto il cittadino che viene meno agli obblighi che gli si richiedono nella condotta militare – in questo caso costituita dalla vera e propria esclusione dalla comunità dei cittadini (che corrisponde a quella dell’esule, così come descritta nei versi precedenti e nei successivi, vv. 11-12), e non una semplice perdita dei diritti civili. Si veda, a riguardo, Prato (1968, 90-91).

v. 12. οὔτ’ αἰδῶς οὔτ’ ὀπίσω γένεος. “*né rispetto alcuno, nemmeno per la progenie in futuro*”. Per il suo contrario si veda Tyrt. 9, 24 e 29-30. Per il ricorrere della nozione di αἰδῶς in questi frammenti, si veda anche Tyrt. fr. 9, 40.

v. 13. γῆς πέρι τῆσδε . . . περὶ παίδων. “*per questa terra . . . per i figli*”. L’associazione della terra e dei figli ritorna in Tyrt. fr. 9, 34.

vv. 13-14. θυμῶι . . . μαχώμεθα καὶ . . . | θνήσκωμεν ψυχέων μηκέτι φειδόμενοι. “*combattiamo ... con ardore e ... / moriamo senza più risparmiare la vita*”. Nei frammenti qui presi in esame il riferimento al θυμός ricorre anche in Tyrt. fr. 7, 17 e 24 (cf. *infra*) e fr. 9, 18 e 23 nonché al v. 44 (cfr. *infra*). In particolare, sono interessanti le prime due occorrenze di fr. 9 (vv. 18 e 23), in quanto nella prima di esse (9, 18) troviamo il θυμός associato alla ψυχή (e non contrapposti come in questo caso) nel momento in cui l’oplita sacrifica la propria vita. Nella seconda (9, 23), invece, al dispregio per la ψυχή evocato in questo caso (per cui si veda anche Tyrt. fr. 7, 18 e fr. 8, 5) si sostituisce la considerazione in cui è tenuto il θυμός (cfr. *infra*). Per l’associazione e il relativo rapporto tra θυμός e ψυχή, con particolare riferimento anche alle forme dell’espressione che Tirteo mutua dall’epica, si veda Snell (1969, 9-20).

**Tyrt. fr. 7 G.-P. (= 10, 15-32 W)<sup>753</sup>.**

- 15 ὦ νέοι, ἀλλὰ μάχεσθε παρ' ἀλλήλοισι μένοντες  
μηδὲ φυγῆς αἰσχροῆς ἄρχετε μηδὲ φόβου,  
ἀλλὰ μέγαν ποιείσθε καὶ ἄλκιμον ἐν φρεσὶ θυμόν  
μηδὲ φιλοψυχεῖτ' ἀνδράσι μαρνάμενοι·  
τοὺς δὲ παλαιότερους, ὧν οὐκέτι γούνατ' ἐλαφρά,  
20 μὴ καταλείποντες φεύγετε, τοὺς γεραιοὺς.  
αἰσχρὸν γὰρ δὴ τοῦτο, μετὰ προμάχοισι πεσόντα  
κεῖσθαι πρόσθε νέων ἄνδρα παλαιότερον,  
ἤδη λευκὸν ἔχοντα κάρη πολιόν τε γένειον,  
θυμόν ἀποπνεῖοντ' ἄλκιμον ἐν κονίηι,  
25 αἱματόεντ' αἰδοῖα φίλαις ἐν χερσὶν ἔχοντα –  
αἰσchrά τά γ' ὀφθαλμοῖς καὶ νεμεσητὸν ἰδεῖν –  
καὶ χροῖα γυμνωθέντα: νέοισι δὲ πάντ' ἐπέοικεν,  
ὄφρ' ἐρατῆς ἤβης ἀγλαὸν ἄνθος ἔχηι,  
ἀνδράσι μὲν θηητὸς ἰδεῖν, ἐρατὸς δὲ γυναιξὶ  
30 ζῶος ἐών, καλὸς δ' ἐν προμάχοισι πεσών.  
ἀλλὰ τις εὖ διαβάς μενέτω ποσὶν ἀμφοτέροισι  
στηριχθεὶς ἐπὶ γῆς, χεῖλος ὀδοῦσι δακῶν.
- 15 “*Avanti, giovani, combattete resistendo fianco a fianco  
e non date corso alla fuga ignominiosa e alla paura,  
ma rendete l'animo grande e gagliardo nel petto  
e non abbiate a cuore la vita mentre combattete:  
quelli più anziani, che non hanno più ginocchia agili  
20 non lasciateli da soli dandovi alla fuga, loro che sono vecchi.  
Questo, dunque, è turpe: che un uomo più anziano, cadendo  
nelle prime file, giaccia dinanzi ai giovani,  
quando già ha il capo canuto e il mento grigio,  
ed esali nella polvere l'animo gagliardo  
25 tenendo tra le mani le vergogne insanguinate –  
spettacolo turpe e che provoca sdegno alla vista –  
e con il corpo nudo. Ai giovani, invece, tutto si addice,  
finché persista fulgido il fiore dell'amabile giovinezza.  
Per gli uomini è ammirevole alla vista, è amabile per le donne  
30 finché vive, bello quando cade nelle prime file.  
Avanti, dunque, marciando saldo ciascuno resista, con entrambi i piedi  
piantati a terra, mordendosi il labbro con i denti.”*

**Note di traduzione e di commento.**

v. 15. ὦ νέοι. “giovani”. Che gli incitamenti di Tirteo siano rivolti ai più giovani tra i soldati – i quali, a differenza di quelli più avanti negli anni, sono ancora nel vigore delle forze (Tyrt. 7, 28) – è confermato dalla costante riferimento che ad essi viene fatto in questi frammenti: Tyrt. fr. 7, 22 e 25; fr. 8, 10; fr. 9, 14. παρ' ἀλλήλοισι μένοντες. “resistendo fianco a fianco”. La resistenza dell'oplita – nel mantenere compatto lo schieramento a falange, nonostante l'urto o i dardi dello

<sup>753</sup> TEST: Lycurg. *Leocr.* 107 (cfr. TEST fr.6).

schieramento nemico – è la sua qualità precipua (mi basti rinviare ai vv. 31-32 = Tyrt. fr. 8, 21-22), assieme all'ardore nello sferrare l'attacco quando si giunga allo scontro ravvicinato (cfr. Tyrt. fr. 8, 11-12, 29-34; fr. 9, 10-12). Il verbo μένειν, "persistere, tener duro, non cambiare" (per cui si veda anche Tyrt. fr. 8, 11, nonché v. 31 = fr. 8, 21; fr. 9, 16 e 33), contiene in sé anche le nozioni di costanza e di tolleranza nello svolgere un certo compito (cfr. Chantraine DELG s. v. μένω).

v. 16. μηδὲ φυγῆς αἰσχρῆς. "*la fuga ignominiosa*". Per il riferimento costante alla fuga come alternativa peggiore, si veda anche Tyrt. 7, 20; 8, 18; 9, 17; nonché il riferimento ai τρέσαντες in Tyrt. 8, 14. μηδὲ φόβου. "*la paura*". Sulla necessità di non lasciarsi vincere dalla paura nel momento decisivo della battaglia (a differenza del valore positivo della paura nel formare il carattere dello Spartiate, nei modi che abbiamo visto in questa ricerca) si veda anche Tyrt. fr. 8, 3.

v. 17. μέγαν . . . καὶ ἄλκιμον ἐν φρεσὶ θυμόν. "*l'animo grande e gagliardo nel petto*". L'aggettivo ἄλκιμος rimanda alla nozione di ἀλκή, "gagliardia; prestanza" finalizzata anche alla "difesa; protezione" (cfr. Chantraine DELG, s. v. ἀλέξω, "respingere un nemico, un pericolo"). Cfr. anche Tyrt. fr. 9, 9.

v. 18. μηδὲ φιλοψυχεῖτ' . "*non abbiate a cuore la vita*". Cfr. Tyrt. 6, 14. ἀνδράσι μαρνάμενοι. "*mentre combattete*". Si veda anche Tyrt. fr. 6, 2.

v. 21. αἰσχρὸν . . . μετὰ προμάχοισι πεσόντα. "*turpe ... che (un uomo più anziano) cadendo nelle prime file*". Ciò che è non solo appropriato ma anche onorevole per un giovane non lo è per chi è più anziano, per il quale le ferite deturpano un cadavere che mostra già i segni dell'età avanzata. Cfr. v. 26: αἰσχρὰ τά γ' ὀφθαλμοῖς καὶ νεμεσητὸν ἰδεῖν. "*spettacolo turpe e che provoca sdegno alla vista*".

v. 24. θυμὸν ἀποπνεύοντ' ἄλκιμον. "*esali l'animo gagliardo*". Nondimeno, benché anziano, l'uomo valoroso conserva sempre l'ardore giovanile nell'animo – a dispetto del venir meno delle forze e della prestanza fisica. ἐν κονίη. "*nella polvere*".

v. 27. νέοισι δὲ πάντ' ἐπέοικεν. "*Ai giovani, invece, tutto si addice*".

v. 28. ὄφρ' ἐρατῆς ἡβῆς ἀγλαὸν ἄνθος ἔχη. "*finché persista fulgido il fiore dell'amabile giovinezza*". (lett. finché persista il fulgido fiore dell'amabile giovinezza). La ricorrenza qui dell'aggettivo ἀγλαός rende di fatto questa perifrasi affine alla menzione del "fulgido aspetto" in Tyrt. fr. 6, 9 (benché vano, in quel caso). D'altra parte, il ricorrere qui di ἐρατός con riferimento alla giovinezza – che si esprime nel sembiante medesimo – rimanda anche al sentimento amoroso evocato al verso successivo.

v. 29. μὲν θηητὸς . . . ἐρατὸς δὲ. "*ammirevole . . . amabile*". La serie delle qualità dell'uomo nel pieno del vigore fisico – introdotta al verso precedente – prosegue (ed è sintetizzata) anche, al verso successivo, con l'aggettivo καλός.

v. 30. καλὸς δ' ἐν προμάχοισι πεσών. "*bello quando (il giovane) cade nelle prime file*". Si veda Tyrt. fr. 6, 1. Ciò che si addice ai giovani qui corrisponde precisamente a ciò che è turpe per gli anziani al v. 21.

vv. 31-32 (= Tyr. fr. 8, 21-22 G.-P). ἀλλά τις εὖ διαβὰς μενέτω ποσὶν ἀμφοτέροισι | στηριχθεὶς ἐπὶ γῆς, χεῖλος ὀδοῦσι δακῶν. “*marciando saldo ciascuno resista, con entrambi i piedi piantati a terra, mordendosi il labbro con i denti*”. Lo sforzo che per l’oplita comporta il resistere saldo nello schieramento – sopportando l’urto dei nemici – qui viene espresso con particolari fisici reali.

**Tyrt. Fr. 8 G.-P. (= 11 W)<sup>754</sup>.**

- ἀλλ', Ἑρακλήῃος γὰρ ἀνικῆτοῦ γένος ἔστε,  
θαρσεῖτ' – οὐπω Ζεὺς ἀχένα λοξὸν ἔχει –,  
μηδ' ἀνδρῶν πληθὺν δειμαίνετε μηδὲ φοβεῖσθε,  
ἰθὺς δ' ἐς προμάχους ἀσπίδ' ἀνήρ ἔχέτω,  
5 ἐχθρὴν μὲν ψυχὴν θέμενος, θανάτου δὲ μελαίνας  
κῆρας <ὀμῶς> ἀγαῖς ἠελίοιο φίλας.  
ἴστε γὰρ ὡς Ἄρεος πολυδακρύου ἔργ' αἰδήλα,  
εὖ δ' ὀργὴν ἐδάητ' ἀργαλέου πολέμου,  
καὶ μετὰ φευγόντων τε διωκόντων τ' ἐγένεσθε,  
10 ὧ νέοι, ἀμφοτέρων δ' ἐς κόρον ἠλάσατε.  
οἷ μὲν γὰρ τολμῶσι παρ' ἀλλήλοισι μένοντες  
ἔς τ' αὐτοσχεδίην καὶ προμάχους ἰέναι,  
παυρότεροι θνήσκουσι, σαοῦσι δὲ λαὸν ὀπίσσω·  
τρεσσάντων δ' ἀνδρῶν πᾶσ' ἀπόλωλ' ἀρετῆ.  
15 οὐδεὶς ἄν ποτε ταῦτα λέγων ἀνύσειεν ἕκαστα,  
ὅσσ', ἦν αἰσχροῦ πάθη, γίνεται ἀνδρὶ κακά·  
ἀργαλέον γὰρ ὀπίσθε μετάφρενόν ἐστι δαΐζειν  
ἀνδρὸς φεύγοντος δηΐωι ἐν πολέμωι·  
αἰσχρὸς δ' ἐστὶ νέκυς κακκείμενος ἐν κονίησι  
20 νῶτον ὀπισθ' αἰχμῆι δουρὸς ἐληλάμενος.  
ἀλλὰ τις εὖ διαβάς μενέτω ποσὶν ἀμφοτέροισι  
στηριχθεὶς ἐπὶ γῆς, χεῖλος ὁδοῦσι δακῶν,  
μηρούς τε κνήμας τε κάτω καὶ στέρνα καὶ ὦμους  
ἀσπίδος εὐρείης γαστρὶ καλυψάμενος·  
25 δεξιτερῆι δ' ἐν χειρὶ τινασσέτω ὄβριμον ἔγχος,  
κινεῖτω δὲ λόφον δεινὸν ὑπὲρ κεφαλῆς·  
ἔρδων δ' ὄβριμα ἔργα διδασκέσθω πολεμίζειν,  
μηδ' ἐκτὸς βελέων ἐστάτω ἀσπίδ' ἔχων,  
ἀλλὰ τις ἐγγὺς ἰὼν αὐτοσχεδὸν ἔγχεϊ μακρῶι  
30 ἢ ξίφει οὐτάζων δηΐον ἄνδρ' ἐλέτω,  
καὶ πόδα παρ' ποδὶ θεῖς καὶ ἐπ' ἀσπίδος ἀσπίδ' ἐρείσας,  
ἐν δὲ λόφον τε λόφωι καὶ κυνέην κυνέηι  
καὶ στέρνον στέρνωι πεπλημένος ἀνδρὶ μαχέσθω,  
ἢ ξίφεος κώπην ἢ δόρυ μακρὸν ἔλων.  
35 ὑμεῖς δ', ὧ γυμνήτες, ὑπ' ἀσπίδος ἄλλοθεν ἄλλος  
πτώσσοντες μεγάλοις βάλλετε χερμαδίοις  
δούρασί τε ξεστοῖσιν ἀκοντίζοντες ἐς αὐτοὺς  
τοῖσι πανόπλοισιν πλησίον ἰστάμενοι.

*“Avanti, siete infatti la progenie di Eracle invitto,  
coraggio – di certo Zeus non torce il collo –  
e non vi sgomentate la moltitudine nemica, né abbiate timore.  
Ciascuno tenga lo scudo dritto rivolto al nemico*

<sup>754</sup> **TEST: Stob. 4, 9** (π. πολέμου), 16, IV 325 H. [SMA] Τυρταίωι· [1-38] | **Ps. Plut. Pro nob. 2 (VII 200 Bern.)**: ὁ δὲ Τυρταίος τοὺς αὐτοῦ στρατιώτας εἰς πόλεμον παρακαλοῦμενος ‘γενεαὶ Ἑρακλέους ακινήτου’ (v. 1) φησὶν αὐτοὺς. ποσάκις παρὰ Σιμωνίδῃ, Πινδαρῷ, Ἀλκαίῳ, Ἰβύκῳ, Στησιχόρῳ ἢ εὐγένεια ἐν λόγου καὶ τιμῆς μέρει ἐστὶ; “*Tirteo, nell’incitare i suoi soldati alla guerra, li definisce “stirpe di Eracle invitto”. Quante volte in Simonide, in Pindaro, in Alceo, in Ibico, in Stesicoro la nobiltà di nascita è tenuta in conto al pari dell’intelligenza e dell’onore?*”.

- 5 *avendo in dispregio la vita, ed ami le fosche Chere  
della morte al pari dei raggi del sole.  
Conoscete infatti le opere distruttrici di Ares lacrimevole,  
siete ben esperti della collera della guerra crudele,  
e vi siete trovati tra i fuggitivi e tra gli inseguitori,*
- 10 *giovani, fino a saziarvi di entrambe le sorti.  
Quelli che, infatti, ardiscono di restare serrati gli uni agli altri,  
corpo a corpo contro il nemico in prima fila,  
muoiono in pochi, e salvano le truppe che li seguono;  
degli uomini che fuggono, invece, ogni virtù svanisce.*
- 15 *Nessuno potrebbe elencare a parole ciascuno dei mali  
di un uomo che abbia a patire la vergogna:  
Penoso è lacerare alle spalle la schiena  
di un uomo che fugge nella mischia nemica,  
ed è vergognoso il cadavere che giace nella polvere*
- 20 *trafitto dalla punta della lancia nella schiena.  
Avanti, marciando saldo, ciascuno resista, con entrambi i piedi  
piantati a terra, mordendosi il labbro con i denti,  
riparando le cosce, gli stinchi, il petto  
e le braccia nel ventre di un ampio scudo;*
- 25 *nella destra agiti la lancia robusta,  
e scuota sul capo lo spaventoso cimiero.  
Impari a far guerra compiendo azioni gagliarde  
e, giacchè ha lo scudo, non si tenga lontano dai dardi,  
ma ognuno da vicino, corpo a corpo, ferendolo con la grande*
- 30 *lancia o con la spada, faccia preda del nemico,  
Ponendo piede contro piede, opponendo lo scudo allo scudo,  
il cimiero al cimiero, l'elmo all'elmo,  
combatta accostato al nemico, petto contro petto,  
brandendo l'elsa della spada o la grande lancia.*
- 35 *E voi, gimneti, rannicchiati al riparo dello scudo,  
scagliate grosse pietre da ogni parte  
scagliandovi su quelli con le aste levigate  
collocandovi al fianco degli opliti.”*

**Note di traduzione e di commento.**

v. 1. Ἡρακλῆος γὰρ ἀνικῆτος γένος. Nel verso incipitario di questo frammento constatiamo che Tirteo con l'espressione “*la progenie di Eracle invitto*” si riferisce a tutti gli Spartiati. Ciò sembrerebbe in contraddizione con ciò che sappiamo di Sparta nelle epoche successive, allorché risulta che – ad eccezione delle due casati di stirpe regale, gli Agiadi e gli Euripontidi – soltanto poche altre famiglie potevano vantare un legame *genetico* diretto con il personaggio di Eracle, rispetto alla restante maggioranza dei componenti il *damos* degli Spartiati, ai quali si applicava l'identità di Dori. In effetti, la sostanziale distinzione tra Eraclidi e Dori appare piuttosto definita

nella quasi totalità delle fonti che ci trasmettono la cronaca del cosiddetto “ritorno degli Eraclidi” nel Peloponneso<sup>755</sup>, a cominciare dallo stesso Tirteo che in Tyrt. fr. 1a, 12-15 G.-P.<sup>756</sup>:

αὐτὸς γὰρ Κρονίων καλλιστεφάνου πόσις Ἴηρης  
Ζεὺς Ἡρακλείδαις τήνδε δέδωκε πόλιν,  
οἷσιν ἅμα προλιπόντες Ἐρινεὸν ἠνεμόεντα  
εὐρείαν Πέλοπος νῆσον ἀφικόμεθα.

Irak Malkin (1994, 33-43), tra gli altri, si domanda quale fosse il significato di questo frammento di Tirteo in relazione alla sua epoca. La città è un dono che Zeus fa agli Eraclidi, e questa idea del dono è qualcosa che ricorre spesso nei responsi oracolari<sup>757</sup> — che riguardano le fondazioni di città. Si tratta di un’assegnazione divina, un procedimento che — stando a quanto rileva Burkert (1977 [2003]) — è una prerogativa di Zeus, che in tal modo manifesta il proprio favore agli uomini<sup>758</sup>. Malkin nota altresì come già Tirteo in questo frammento faccia implicitamente una netta distinzione tra gli altri Lacedemoni (i Dori) e gli Eraclidi, ai quali soli Zeus elargisce il suo favore.

Vediamo, in effetti, che gli Eraclidi — ai quali Zeus fece dono della città di Sparta — sono coloro *insieme ai quali* la persona *loquens* del frammento e l’uditorio che lo ascolta (che identifichiamo negli Spartiati) ricordano di aver lasciato la città in cui in precedenza risiedevano: la ventosa Erineo, situata ai piedi del Pindo, che le fonti antiche includono tra le città della tetrapoli dorica<sup>759</sup>. Sono, dunque, gli Spartani memori dell’origine *dorica* di loro progenitori ad essere ricordati qui da Tirteo. Se, dunque, è vero che le popolazioni che gli Eraclidi porteranno con sé nel Peloponneso sono di fatto dei Dori, è il significato funzionale dell’unione dei Dori con gli Eraclidi nel contesto della migrazione dalla Doride al Peloponneso — espresso da οἷσιν ἅμα (v. 3) — a dover essere l’oggetto centrale della nostra analisi.

Prima della scoperta del *P. Berol. 11675* (edito da Wilamowitz nel 1918), contenente **Tyrt. fr. 10 G.-P.** (cfr. *infra*), la testimonianza più antica che ci forniva informazioni riguardanti le fasi dello stanziamento delle popolazioni doriche nel Peloponneso era Pindaro il quale — in alcuni suoi epinici — ricorda, appunto, alcuni precisi dati a riguardo, di natura etnico-genealogica, nomotetica e — dunque — *identitaria*, per ciò che pertiene segnatamente la relazione tra gli Eraclidi e i Dori di Egimio. In particolare, abbiamo:

**Pind. *Pyth.* 1, 61-66** (a Ierone di Siracusa, vincitore con il carro nel 470)<sup>760</sup>:

<sup>755</sup> La raccolta più completa delle testimonianze a riguardo è — a mia conoscenza — quella contenuta in Prinz 1979, 420-40 (test. nn. 131-192).

<sup>756</sup> **Tyrt. fr. 1a, 12-15 G.-P.:**

“Il figlio di Crono in persona, sposo di Era dalla bella corona,  
Zeus assegnò questa città agli Eraclidi,  
insieme ai quali, lasciando la ventosa Erineo,  
raggiungemmo l’ampia isola di Pelope  
[...] dallo sguardo lucente [...]”

<sup>757</sup> Il che implica certamente Delfi, il cui oracolo è in genere posto alla base del *Ritorno degli Eraclidi*, come emerge ad esempio da Erodoto o dall’*Archidamo* isocrateo (cfr. *infra*)

<sup>758</sup> Nelle circostanze critiche del secondo conflitto Messenico, Tirteo avrebbe esortato i suoi concittadini a non dimenticare il valore della propria città e quindi a difenderla strenuamente.

<sup>759</sup> Hdt. 8, 43; Thuc. 1, 107, 2; Strab. 9, 4, 10. Si veda il commento *ad loc* in Prato 1968.

<sup>760</sup> **Pind. *Pyth.* 1, 61-66:**

“Per lui Ierone fondò quella città (scil. Etna)  
con libertà consacrata dagli dei, nelle leggi

τῷ πόλιν κείναν θεοδ'μάτω σὺν ἐλευθερίᾳ  
Ἵλλίδος στάθμας Ἰέρων  
ἐν νόμοις ἔκτισσε: θέλοντι δὲ Παμφύλου  
καὶ μὰν Ἡρακλειδῶν ἔκγονοι  
ὄχθαις ὑπο Ταυγέτου ναίοντες αἰ-  
εὶ μένειν τεθμοῖσιν ἐν Αἰγίμιου  
Δωριεῖς. ἔσχον δ' Ἀμύκ'λας ὄλβιοι  
Πινδόθεν ὀρνύμενοι,  
λευκοπόλων Τυνδαριδῶν βαθύδο-  
ξοὶ γείτονες, ὧν κλέος ἄνθησεν αἰχμᾶς.

**Pind. Pyth. 5, 68-72** (ad Arcesilao IV di Cirene, vincitore con la quadriga nel 462)<sup>761</sup>:

μυχόν τ' ἀμφέπει  
μαντήϊον: τῷ {καὶ} Λακεδαίμονι  
ἐν Ἄργει τε καὶ ζαθέᾳ Πύλῳ  
ἔνασσαν ἀλκ<άε>ντας Ἡρακ'λέος  
ἐκγόνους Αἰγίμιου τε.

**Pind. Isthm. 9, fr.1** (per un vincitore sconosciuto da Egina)<sup>762</sup>:

Κλεινὸς Αἰακοῦ λόγος, κλεινὰ δὲ καὶ ναυ-  
σικ'λυτὸς Αἴγινα: σὺν θ<εῶ>ν δέ νιν αἴσα  
Ἵλλου τε καὶ Αἰγίμιου  
Δωριεὺς ἐλθὼν στρατὸς  
ἐκτίσσατο: τῶν μὲν ὑπὸ στάθμα νέμονται  
οὐ θέμιν οὐδὲ δίκαν  
ξείνων ὑπερβαίνοντες:  
οἷοι δ' ἀρετάν  
δελφίνες ἐν πόντῳ, ταμίαι τε σοφοί  
Μοισᾶν ἀγωνίων τ' ἀέθλων.

---

della norma di Illo; i discendenti di Panfilo,  
e anzi degli Eraclidi, che dimorano  
ai piedi delle alture del Taigeto, vogliono sempre  
persistere, come Dori, nei precetti  
di Egimio. Prosperi, muovendo  
dal Pindo, presero Amicle (cfr. etiam Pind Pyth. 11, 32),  
gloriosissimi vicini dei  
Tindaridi dai bianchi puledri,  
e di loro fiori la gloria dell'indole guerriera."

<sup>761</sup> **Pind. Pyth. 5, 68-72:**

"e custodisce (scil. Apollo) il recesso  
oracolare (scil. Delfi): con il quale decretò che  
i valenti discendenti di Eracle e di Egimio  
dimorassero anche a Lacedemone,  
in Argo e nella sacra Pilo."

<sup>762</sup> **Pind. Isthm. 9, fr.1:**

"Famosa è la storia di Eaco, e pure famosa è Egina,  
rinomata per la flotta. Per concessione degli dei  
l'esercito Doro  
di Illo e di Egimio venne  
a fondarla. I suoi cittadini la abitano secondo la norma di quelli,  
non trasgredendo legge divina  
o umana verso gli stranieri: per virtù sono come  
i delfini nel mare, dispensieri avveduti  
delle Muse e delle gare atletiche.

In questi brani di Pindaro emergono, per i nostri scopi, alcuni dati essenziali da cui partire:

- le leggi di Etna fissate secondo la norma di Illo (Ἰλλοῦ Ἰλλίδος στάθ'μας Ἰέρων | ἐν νόμοις; *Pyth.* 1, 62)<sup>763</sup> – che nel caso di Egina, in *Isthm.* 9, fr. 1, 2, diventano la norma di entrambi Illo ed Egimio (τῶν μὲν ὑπὸ στάθ'μα)<sup>764</sup>;
- la progenie di Panfilo – uno dei due figli del doro Egimio – strettamente connessa con la progenie degli Eraclidi (Παμφύλου || καὶ μὰν Ἡρακλειδῶν ἔκγονοι; *Pyth.* 1, 62-63;)<sup>765</sup>;
- il desiderio di questa progenie di Panfilo e degli Eraclidi (oppure, progenie *eraclide* di Panfilo?) di perseverare nei precetti di Egimio, in quanto Dori (αἰ- | εἰ μένειν τεθμοῖσιν ἐν Αἰγιμιοῦ || Δωριεῖς; *Pyth.* 1, 64-65);
- la sede originaria delle genti doriche localizzata – come in Tirteo – nella regione del Pindo (Πινδόθεν ὀρνύμενοι; *Pyth.* 1, 66)<sup>766</sup>;
- il trovarsi adesso ad essere i “*gloriosissimi vicini dei Tindaridi dai bianchi puledri*” (λευκοπόλων Τυνδαριδῶν βαθύδο- | ξοι γείτονες; *Pyth.* 1, 66)<sup>767</sup>;
- i riferimenti al *fiorire* della “*gloria della lancia*” detenuta dai Dori/Eraclidi in relazione allo stanziamento nel Peloponneso (κλέος ἄνθησεν αἰχμᾶς; *Pyth.* 1, 66, per cui si ricordi anche *Terp.* fr. 5 Gostoli<sup>768</sup>);
- l’occupazione delle tre principali regioni doriche del Peloponneso (Argo [Argolide], Sparta [Laconia], Pilo [Messenia]) da parte dei Dori/Eraclidi a seguito di un responso oracolare delfico (μαντήιον: τῶ . . . ἔνασσαν; *Pyth.* 5, 69-71; si veda – oltre a *Tyrt.* fr. 1b G.-P. – anche *Tyrt.* fr. 1a, 4 G.-P.: ] μαντείας α . ])<sup>769</sup> – a cui peraltro corrisponde una

<sup>763</sup> Secondo Malkin (1994, 41) in questo brano Illo, figlio di Eracle dunque nipote di Zeus, fa risaltare l’aspetto divino nel contesto dorico della fondazione di Etna. In tutti questi tre frammenti, l’accumulo dei nomi evoca l’associazione Dori/Eraclidi all’atto della migrazione e dell’insediamento. Altrove (*Pyth.* 10, 1-3), quando Pindaro vuole mantenere la distinzione, viene specificato lo status *regale* degli Eraclidi di Sparta.

<sup>764</sup> A proposito di questi versi – in una prospettiva storico-istituzionale – si vedano anche le considerazioni di Finley (1968 [1999], 207-08).

<sup>765</sup> Per il nesso καὶ μὰν, si vedano Denniston 1954 (1996), 351-32 e il commento *ad loc.* di E. Cingano, in Gentili *et alii* 1995 [2006], 350

<sup>766</sup> Si veda, a riguardo, anche Hdt. 1, 56, il quale afferma che nel periodo in cui i Dori abitavano nella regione del Pindo si chiamavano *Makednoi*, e che acquisiranno il nome di *Dori* quando passeranno nella Driopide (incastonata tra la Locride e la Focide) e, poi, nel Peloponneso.

<sup>767</sup> La funzione di legittimazione che i Tindaridi (precedenti signori di queste regioni) danno al dominio Eraclide trova il principale elemento di forza nei Dioscuri, il cui culto a Sparta è legato alle prerogative militari e al *carisma* dei diarchi. Sappiamo, infatti, da Alcmane (fr. 3 C) e, alcuni secoli dopo, da Diodoro Siculo (4, 33, 5) e da Pausania (2, 18, 7) – nondimeno si veda anche Isocr. *Arch.* 28 – che Eracle aiutò Tindareo a ritornare sul trono di Sparta dopo che era stato esiliato dal fratello Ippocoonte e dai figli di costui, con la raccomandazione (la medesima che vedremo per la “*terza parte*” della Doride nel caso di Egimio; Diod. 4, 37, 4) che la custodisse per i propri discendenti. Si veda, e. g. Vannicelli 1993, 28. Nel caso specifico di Sparta, dunque, possiamo parlare di *ritorno* degli Eraclidi anche come a *return to Herakles’ “political grant” to Tyndareos* (Malkin 1994, 34). Si ricordi, peraltro, anche la testimonianza di Paus. 3, 1, 5, parallelamente alle differenti ipotesi interpretative descritte da Musti, in Musti-Torelli 1991<sup>1</sup> (2008), 168-69, tra cui anche quella per cui, delle due dinastie regali spartane, gli Agiadi erano Achei e gli Euripontidi Dori.

<sup>768</sup> **Terp. fr. 5 Gostoli (PMG, p. 363 adn. Page):**

ἐνθ’ αἰχμᾶ τε νέων θάλλει καὶ μῶσα λίγεια  
καὶ Δίκαι εὐρυάγνια, καλῶν ἐπιτάρροθος ἔργων.

“*lì fiorisce l’indole guerriera dei giovani e la Musa dalla limpida voce  
e la Giustizia dalle ampie strade, che protegge le imprese virtuose.*”

<sup>769</sup> Peraltro va ricordato – come fa Parker (1989, 154) – che Apollo Delfico era strettamente associato ai re. I *Pithii*, ad esempio, erano incaricati reali che condividevano la tenda del re, e i re tenevano archivi dei responsi passati a cui essi

“concessione degli dei” (σὺν θεῶν δέ . . . αἴσα; *Isthm.* 9) nel caso della fondazione di Egina<sup>770</sup>;

- l’associazione, ancora una volta, dei “valenti discendenti di Eracle e di Egimio” (ἀλκιάεωντας Ἡρακλέος ἢ ἐκγόνους Αἰγίμιου τε; *Pyth.* 5, 71-72);
- la menzione dell’“*esercito di Illo e di Egimio*” che conquista Egina qualificato come “Doro” (Υλλου τε καὶ Αἰγίμιου | Δωριεύς . . . στρατός; *Isthm.* 9);
- la coesistenza, ad Egina, di pratica della poesia e gare atletiche (Μοισῶν ἀγωνίων τ’ ἀέθλων; *Isthm.* 9) – a cui corrisponde, a Sparta, la coesistenza della pratica della poesia e di quella bellica, testimoniata – come abbiamo visto – da Terpandro.

Vediamo, dunque, che lo stesso Pindaro ci testimonia essenzialmente la stretta associazione del ceppo Eraclide a quello doro di Egimio, mediante l’adozione di Illo – figlio di Eracle e Deianira (Hes. fr. 25 M.-W.) – da parte di Egimio e l’associazione di questi alla propria discendenza biologica, costituita dai figli Dimante e Pamphilo (di cui Pindaro ricorda solo quest’ultimo). Nondimeno, per il caso di Sparta, è lo stesso Tirteo a testimoniare questa associazione, allorché nel frammento trasmessoci dal Papiro di Berlino (Tyrt. fr 10, 16, a cui abbiamo accennato):

χωρὶς Πάμφυλοί τε καὶ Ὑλλεῖς ἤδη Δυμῶνες

viene documentata la presenza anche a Sparta delle tre antiche tribù doriche – i cui nomi venivano fatti risalire a quelli dei tre figli di Egimio (compreso Illo) – le quali, si è ritenuto<sup>771</sup>, sarebbero state successivamente assorbite dal sistema delle *obai* e delle *phylai* testimoniato dalla *Rhetra* “licurghea”. Peraltro, termini come *nómoi*, *tethmoí*, e *státhma* – testimoniatici da Pindaro – sono termini concreti che in greco evocano norme precise stabilite dalla tradizione, dal costume, dal diritto (i *nómima doriká* e. g. di Thuc. 6, 4, 4), che non hanno soltanto un contenuto etico. Pindaro e Tuciddide, dunque, sembrano aver creduto all’esistenza di istituzioni doriche<sup>772</sup>. Bisogna capire ancora, tuttavia, che cosa queste espressioni indicano nella realtà storica.

---

attingevano quando ne avevano bisogno. Sul particolare rapporto tra Sparta e l’oracolo di Delfi si veda, in particolare, Parke-Wormell 1956, 82-98.

<sup>770</sup> A proposito di quest’ultima testimonianza sono molto interessanti le riflessioni di Malkin (1994, 33-34) sulla ricorrenza di *aisa*. Egli parla di *allotment* effettuato da parte degli dei e ricorda il ruolo che essa assume in Omero, ove compare come una divinità che garantisce a ciascuno la propria porzione. Malkin ricorda altresì come il motivo della suddivisione fosse qualcosa di caratteristico della cultura greca, a cominciare da quello di cui beneficiarono Zeus, Poseidone e Ade. Per la nostra ricerca è un dato tra i più importanti, per tre ordini di ragioni: è un altro argomento a rinforzo della sanzione divina dell’assegnazione del Peloponneso agli Eraclidi; di conseguenza ci aiuta a capire gli aspetti culturali legati al sistema dei *klâroi* spartani, i lotti di terra distribuiti ai cittadini; non da ultimo ci aiuta nell’interpretazione della occorrenza di questo termine nel **fr. 3 Calame** di Alcmane. Nel caso di Sparta, dunque, il fondamento del potere basato sul dono/assegnazione si aggiunge a quello spiccatamente politico del legame mitico tra Eracle e i Tindaridi (testimoniato, e. g., da Paus. 3, 1, 5).

<sup>771</sup> E. g. Pareti 1910<sup>1</sup> (1958). Si veda, anche, Prato 1968, 141-ss.

<sup>772</sup> Nondimeno, Mossé (1985, 317-18) aveva notato che i Dori della diaspora sono presentati solo da Tuciddide (1, 71, 3; 1, 77, 6; 3, 59, 1) come aventi parte ai *nómima* comuni (una considerazione di questo genere si inserisce, secondo Mossé, in una lotta di carattere ideologico, che all’asservimento e al carattere eterogeneo degli alleati di Atene oppone la libertà e l’indipendenza e nel contempo la comunanza originaria tra gli alleati di Sparta). Al contrario, Erodoto non fa menzione alcuna di leggi che sarebbero state dettate dagli Eraclidi. Gli Spartiati, lo abbiamo visto, sarebbero stati *kakonomótatoi* tra tutti i Greci ed è soltanto con Licurgo che a Sparta si stabilisce l’*eunomia* (Hdt. 1, 65). Allo stesso modo, lo abbiamo visto, Tuciddide nell’*archaiologia* menziona innanzitutto gli sconvolgimenti che i Lacedemoni conobbero in seguito allo stanziamento dei Dori, finché la città non adottò l’*eunomia*. Isocrate nel Panatenaico (cfr. *infra*) distingue gli Argivi e i Messeni – che si organizzarono in modo simile agli altri Greci – rispetto ai Lacedemoni che al contrario furono preda di lotte civili.

Musti (1985, 38-39), ad esempio, aveva individuato nell'organizzazione in tre tribù – legata non semplicemente all'organizzazione territoriale delle regioni conquistate – un dato fondamentale di civiltà che caratterizza le popolazioni doriche: secondo lui occorre intendere la tripartizione in tribù e l'organizzazione territoriale come due aspetti complementari che nella tradizione convivono senza difficoltà. Secondo Musti a caratterizzare le genti doriche non è tanto l'organizzazione tribale in se stessa, o i legami tra un'organizzazione di questo tipo e le forme dell'organizzazione militare, della conquista, dell'appropriazione e organizzazione del territorio, quanto piuttosto la vastità e la relativa uniformità della diffusione dello schema tribale tripartito nelle città e regioni doriche in misura ben maggiore che in altri ambiti, ad esempio in quello ionico<sup>773</sup>.

Il dato delle tre tribù doriche, dunque, va letto innanzitutto – almeno allo scopo di definire gli aspetti identitari degli Spartani quando pensavano se stessi – senz'altro in relazione al dato mitico di Egimio quale padre (adottivo o naturale) dei tre personaggi di Illo, Dimante e Panfilo. Allo scopo di fare chiarezza, pertanto (e prima di procedere con un'eventuale interpretazione dei dati fin qui enucleati), è opportuno, a mio avviso, prendere in esame anche alcuni altri testimoni che ci informano sul “ritorno degli Eraclidi” (in aggiunta a queste testimonianze in poesia) – segnatamente allo scopo di osservare il modo in cui le vicende degli Eraclidi nella Grecia centrale e le fasi del loro “ritorno” nel Peloponneso vengono trattate nella tradizione storiografica (e. g. Erodoto, Diodoro Siculo), storico-antiquaria (Strabone, Pausania) e propriamente mitografica (ps-Apollodoro). In Erodoto, ad esempio (9, 26, 4-5)<sup>774</sup>, troviamo notizia del primo tentativo (fallito)<sup>775</sup> degli Eraclidi di entrare nel Peloponneso, all'epoca dello stesso Illo, il quale in quella circostanza viene ucciso da Echemo:

*“I Peloponnesiaci ritennero che si dovesse fare in questo modo e strinsero un giuramento a queste condizioni: se Illo avesse sconfitto il comandante dei Peloponnesiaci, gli Eraclidi sarebbero discesi nei territori dei padri; se invece fosse stato sconfitto lui, gli Eraclidi se ne sarebbero tornati indietro, avrebbero fatto ritirare l'esercito e per un periodo di cento anni non avrebbero più tentato di tornare nel Peloponneso. Venne scelto, dunque, tra tutti gli alleati, il volontario Echemo – figlio di Eropo, figlio di Frigeo – che era nostro (scil. dei Tegeati) comandante e re, e questi affrontò Illo in un duello e lo uccise.”*

---

<sup>773</sup> Si veda anche Thomson 1949 (1965), 102-04. Stando a Roussel 1976, le tre tribù sono presenti a Sparta, Argo, Corinto, Megara, in colonie e città doriche di Creta e dell'Egeo, almeno dalla fine del IX secolo. Nella nota 3 del suo contributo, Musti ripercorre brevemente il carattere di marginalità che la questione della suddivisione in tre tribù a Sparta ha avuto nel dibattito tra gli studiosi, per via della mancanza di una testimonianza diretta antica che ne desse la certezza. Questa testimonianza è stata, appunto, il *P. Berol. 11675* edito da Wilamowitz nel 1918, che abbiamo visto.

<sup>774</sup> **Hdt. 9, 26, 4-5** (contesto della disposizione dei vari contingenti dei Greci all'interno dello schieramento in vista della battaglia di Platea): Ἐδοξέ τε τοῖσι Πελοποννησίοισι ταῦτα εἶναι ποιητέα καὶ ἔταμον ὄρκιον ἐπὶ λόγῳ τοιῶδε, ἦν μὲν Ἵλλος νικήσῃ τὸν Πελοποννησίων ἡγεμόνα, κατιέναι Ἡρακλείδας ἐπὶ τὰ πατρία, ἦν δὲ νικηθῆ, τὰ ἔμπαλιν Ἡρακλείδας ἀπαλλάσσεσθαι καὶ ἀπάγειν τὴν στρατιὴν ἑκατὸν τε ἐτέων μὴ ζητῆσαι κάτοδον ἐς Πελοπόννησον. Προεκρίθη τε δὴ ἐκ πάντων τῶν συμμάχων ἐθελοντῆς Ἐχεμος ὁ Ἡερόπου τοῦ Κηφέος, στρατηγός τε εὖν καὶ βασιλεὺς ἡμέτερος, καὶ ἐμουνομάχησέ τε καὶ ἀπέκτεινε Ἵλλον.

<sup>775</sup> Consultando l'oracolo di Delfi, egli fu avvertito di aspettare “fino alla terza messe”, e la vittoria sarebbe venuta “dallo Stretto”. Egli ritenne erroneamente di dover attendere altri due anni, dunque sferrò un attacco penetrando dall'istmo di Corinto, e in questa circostanza fu ucciso da Echemo, re di Tegea, accorso in difesa *con gli Achei e gli Ioni che allora erano nel Peloponneso*,

La stessa circostanza è riportata anche da Pausania (8, 5, 1)<sup>776</sup>:

“Alla morte di Licurgo, Echemo – figlio di Aeropo, figlio di Cefeo, figlio di Aleo – assunse il potere sugli Arcadi. Durante il suo regno, presso l’istmo di Corinto, gli Achei sconfissero in battaglia i Dori che tornavano nel Peloponneso al comando di Illo, figlio di Eracle, ed Echemo uccise in duello Illo che lo aveva sfidato.”

In queste due differenti versioni (da confrontarsi anche con Diod. 4, 57, 1 - 58, 6; cfr. *infra*) del primo tentativo degli Eraclidi di tornare nel Peloponneso – del quale è protagonista lo stesso Illo – un dato di importanza essenziale per i nostri scopi è che:

- in Erodoto si parla esclusivamente degli Eraclidi che tentavano di *tornare* nelle terre dei padri, al comando di Illo (i Dori, dunque, restano nell’ombra o sono assimilati agli Eraclidi?);
- in Pausania, invece, sono i Dori che *tornano* (quindi, sembrerebbe, che vi avevano già dimorato – in modo simile a Plat. *Leg.* 682e – ma il verbo qui può significare anche, e più semplicemente, “*scendere*”) nel Peloponneso guidati da Illo – al quale soltanto, nondimeno, viene esplicitamente attribuita la discendenza da Eracle.

La serie di dati, tuttavia, che viene messa in evidenza per Erodoto da Pietro Vannicelli (1993, 27)<sup>777</sup> – e che marca una distinzione netta tra Eraclidi da un lato e Dori dall’altro – per cui, ad esempio:

- in Hdt. 8, 114, 2 l’ambasceria Spartana presso Serse parla a nome dei “*Lacedemoni e degli Eraclidi di Sparta*” (Λακεδαιμόνιοί τε . . . καὶ Ἑρακλειδαὶ οἱ ἀπὸ Σπάρτης)<sup>778</sup>;
- in 9, 33, 3 troviamo menzionati gli Spartani da un lato e i re Eraclidi dall’altra (Λακεδαιμόνιοι . . . Ἑρακλειδέων τοῖσι βασιλεύσι);
- in 7, 208, 1 si parla dell’armata agli ordini dei Lacedemoni e di Leonida, della stirpe di Eracle (Λακεδαιμόνιοί τε καὶ Λεωνίδης, ἐὼν γένος Ἑρακλείδης),

induce a concludere che in Erodoto i Dori restino effettivamente in secondo piano ed eventualmente ci si riferisca a loro esclusivamente attraverso la menzione dell’esercito (τὴν στρατιὴν)<sup>779</sup>.

<sup>776</sup> Paus. 8, 5, 1: Λυκούργου δὲ ἀποθανόντος Ἐχεμος ὁ Ἀερόπου τοῦ Κηφέως τοῦ Ἀλέου τὴν Ἀρκάδων ἔσχεν ἀρχήν. ἐπὶ τούτου Δωριεῖς κατιόντας ἐς Πελοπόννησον ὑπὸ ἡγεμόνι Ὑλλῳ τῷ Ἑρακλέους Ἀχαιοὶ περὶ ἰσθμὸν τὸν Κορινθίων κρατοῦσι μάχῃ, καὶ Ἐχεμος ἀποκτίνουσιν Ὑλλον μονομαχήσαντά οἱ κατὰ πρόκλησιν. τάδε γὰρ ἐφαίνετο εἰκότα εἶναι μοι μᾶλλον ἢ ὁ πρότερος λόγος, ἐν ᾧ βασιλεύειν τε Ἀχαιῶν τηνικαῦτα Ὀρέστην ἔγραψα καὶ Ὑλλον [καὶ] Ὀρέστου βασιλεύοντος ἀποπειρᾶσαι καθόδου τῆς ἐς Πελοπόννησον. φαίνοιτο δ’ ἂν τῷ ὑστέρῳ τῶν λόγων καὶ Τιμάνδρα συνοικήσασα ἢ Τυνδάρεω τῷ ἀποκτείναντι Ὑλλον Ἐχέμῳ.

Tralascio, in questa sede, le altre testimonianze di Pausania sugli Eraclidi nel Peloponneso, e. g. Paus. 2, 13, 1 (relativo alla rivendicazione del dorico Regnida – figlio di Falce, figlio di Temeno, dunque Eraclide – di essere re di Fliunte e di effettuare una redistribuzione della terra a favore dei Dori al suo seguito), e Paus. 4, 3, 4-6 (relativo al sorteggio che vedrà Cresfonte assegnatario della Messenia)

<sup>777</sup> Il quale, nondimeno, rimanda a fonti tarde come Diodoro o Apollodoro per trovare dei resoconti più organici sul ritorno degli Eraclidi (cfr. *infra*).

<sup>778</sup> Questa distinzione compare anche in due frammenti di Simonide, menzionati da Asheri, in Asheri-Corcella-Fraschetti 2003 (2010), 314, in particolare, Sim. fr. 13 W (=fr. 3d G.-P.).

<sup>779</sup> D’altra parte – fa notare Vannicelli (p. 30-31; Hdt. 6, 52-53) – secondo i Lacedemoni (“*non concordando con alcun poeta*”; 6, 52, 1) non furono Euristene e Procle a condurli in Laconia, ma il padre di costoro Aristodemo inserendo a pieno titolo l’origine della diarchia nella storia della Sparta dorica. A proposito, invece, della versione secondo cui gli Spartani raggiunsero la Laconia sotto la guida di Euristene e Procle (essendo Aristodemo morto in precedenza) si vedano e. g. Ephor. *FGrHist* 70 F 117; Plat. *Leg.* 3, 683d e 691d.

Alla testimonianza di Erodoto fa, poi, seguito quella di Tucidide (Thuc. 1, 12)<sup>780</sup> il quale, tra le altre cose, registra:

- il verificarsi di colonizzazioni e migrazioni successivamente alla Guerra di Troia – tali da non garantire in Grecia le condizioni per uno sviluppo tranquillo delle diverse comunità;
- il verificarsi di mutamenti e lotte intestine all'interno delle singole città – seguiti da esili e da fondazioni di nuove colonie da parte dei gruppi esiliati;
- la conquista del Peloponneso da parte dei Dori – sotto la guida degli Eraclidi (al pari di Erodoto, dunque, anche Tucidide distingue esplicitamente i due gruppi) – descritta come uno di questi molteplici mutamenti successivi alla Guerra di Troia.

A queste testimonianze si aggiungono, poi, due brani di Isocrate – di segno decisamente opposto tra di loro – presenti rispettivamente nell'*Archidamo* (Arch. 16-20) e nel *Panatenaiico* (Panath. 177-180)<sup>781</sup>. Se, infatti, nel *Panatenaiico* (un'opera del 339, che si colloca al termine della produzione e della stessa vita di Isocrate – e che non traduciamo, nella misura in cui non fornisce notizie rilevanti in relazione alla questione di queste pagine) l'immagine dei Dori poi divenuti Spartiati è di segno decisamente negativo in quanto, al loro arrivo nel Peloponneso, la requisizione di Lacedemone, Argo e Messene è un atto di violenza verso coloro che la occupavano legittimamente (*toùs dikaios kekteménous*) – per cui i Lacedemoni riducono la popolazione in uno stato vicino alla servitù – nell'*Archidamo* (366/64)<sup>782</sup> – nel discorso che Isocrate pone in bocca al giovane re di Sparta

<sup>780</sup> **Thuc. 1, 12:** ἐπεὶ καὶ μετὰ τὰ Τρωικὰ ἡ Ἑλλάς ἔτι μετανίστατό τε καὶ κατοκίζετο, ὥστε μὴ ἡσυχάσασαν αὐξηθῆναι. ἢ τε γὰρ ἀναχώρησις τῶν Ἑλλήνων ἐξ Ἰλίου χρονία γενομένη πολλὰ ἐνεόχμωσε, καὶ στάσεις ἐν ταῖς πόλεσιν ὡς ἐπὶ πολὺ ἐγίνοντο, ἀφ' ὧν ἐκπίπτοντες τὰς πόλεις ἔκτιζον. Βοιωτοὶ τε γὰρ οἱ νῦν ἐξηκοστῷ ἔτει μετὰ Ἰλίου ἄλωσιν ἐξ Ἄρνης ἀναστάντες ὑπὸ Θεσσαλῶν τὴν νῦν μὲν Βοιωτίαν, πρότερον δὲ Καδμηίδα γῆν καλουμένην ᾤκισαν ἦν δὲ αὐτῶν καὶ ἀποδασμὸς πρότερον ἐν τῇ γῆ ταύτῃ, ἀφ' ὧν καὶ ἐς Ἴλιον ἐστράτευσαν, Δωριῆς τε ὀγδοηκοστῷ ἔτει ξὺν Ἡρακλείδαις Πελοπόννησον ἔσχον. μόλις τε ἐν πολλῷ χρόνῳ ἡσυχάσασα ἡ Ἑλλάς βεβαίως καὶ οὐκέτι ἀνισταμένη ἀποικίας ἐξέπεμψε, καὶ Ἴωνας μὲν Ἀθηναῖοι καὶ νησιωτῶν τοὺς πολλοὺς ᾤκισαν, Ἰταλίας δὲ καὶ Σικελίας τὸ πλεῖστον Πελοποννήσιοι τῆς τε ἄλλης Ἑλλάδος ἔστιν ἡ χωρία. πάντα δὲ ταῦτα ὕστερον τῶν Τρωικῶν ἐκτίσθη. Si veda, *infra*, anche, Plat. *Leg.* 3, 682d-e.

<sup>781</sup> **Isoc. Panath. 177-180:** Ἐπειδὴ γὰρ Δωριέων οἱ στρατεύσαντες εἰς Πελοπόννησον τριχᾶ διείλοντο τὰς τε πόλεις καὶ τὰς χώρας <ἀς> ἀφείλοντο τοὺς δικαίως κεκτημένους, οἱ μὲν Ἄργος λαχόντες καὶ Μεσσηνίην παραπλησίως διώκουν τὰ σφέτερον αὐτῶν τοῖς ἄλλοις Ἑλλησιν, τὸ δὲ τρίτον μέρος αὐτῶν, οὗς καλοῦμεν νῦν Λακεδαιμονίους, στασιάσαι μὲν φασιν αὐτοὺς οἱ τὰ κείνων ἀκριβοῦντες ὡς οὐδένας ἄλλους τῶν Ἑλλήνων, περιγενομένους δὲ τοὺς μείζον τοῦ πλήθους φρονούντας οὐδὲν τῶν αὐτῶν βουλευσασθαι περὶ τῶν συμβεβηκότων τοῖς τοιαῦτα διαπεπραγμένοις: **178** τοὺς μὲν γὰρ ἄλλους συνοίκους ἔχειν ἐν τῇ πόλει τοὺς στασιάσαντας καὶ κοινωνοὺς ἀπάντων πλὴν τῶν ἀρχῶν καὶ τῶν τιμῶν: οὗς οὐκ εὖ φρονεῖν ἠγεῖσθαι Σπαρτιατῶν τοὺς νοὺν ἔχοντας, εἰ νομίζουσιν ἄσφαλῶς πολιτεύεσθαι μετὰ τούτων οἰκοῦντες περὶ οὗς τὰ μέγιστα τυγχάνουσιν ἐξημαρτηκότες: αὐτοὺς δ' οὐδὲν τούτων ποιεῖν, ἀλλὰ παρὰ σφίσι μὲν αὐτοῖς ἰσονομίαν καταστήσαι καὶ δημοκρατίαν τοιαύτην οἷαν περὶ χρητῶν τοὺς μέλλοντας ἅπαντα τὸν χρόνον ὁμοιοῦσιν, τὸν δὲ δῆμον περιοίκους ποιήσασθαι, καταδουλωσαμένους αὐτῶν τὰς ψυχὰς οὐδὲν ἦττον ἢ τὰς τῶν οἰκετῶν: **179** ταῦτα δὲ πράξαντας τῆς χώρας, ἧς προσήκει ἴσον ἔχειν ἕκαστον, αὐτοὺς μὲν λαβεῖν ὀλίγους ὄντας οὐ μόνον τὴν ἀρίστην, ἀλλὰ καὶ τοσαύτην ὅσην οὐδένας τῶν Ἑλλήνων ἔχουσιν, τῷ δὲ πλήθει τηλικούτων ἀπονεῖμαι μέρος τῆς χειρίστης ὥστ' ἐπιπόνως ἐργαζομένους μόλις ἔχειν τὰ καθ' ἡμέραν: μετὰ δὲ ταῦτα διελόντας τὸ πλῆθος αὐτῶν ὡς οἷόν τ' ἦν εἰς ἐλαχίστους εἰς τόπους κατοικίσαι μικροὺς καὶ πολλοὺς, ὀνόμασι μὲν προσαγορευομένους ὡς πόλεις οἰκοῦντας, τὴν δὲ δύναμιν ἔχοντας ἐλάττω τῶν δήμων τῶν παρ' ἡμῖν: **180** ἀπάντων δ' ἀποστερήσαντας αὐτοὺς ὧν προσήκει μετέχειν τοὺς ἐλευθέρους. τοὺς πλείστους ἐπιθεῖναι τῶν κινδύνων αὐτοῖς: ἐν τε γὰρ ταῖς στρατείαις αἷς ἠγεῖται βασιλεὺς, κατ' ἄνδρα συμπαράταττεσθαι σφίσι αὐτοῖς, ἐνίοις δὲ καὶ τῆς πρώτης τάττειν, ἂν τέ που δεῖσαν αὐτοὺς ἐκπέμψαι βοήθειαν φοβηθῶσιν ἢ τοὺς πόνους ἢ τοὺς κινδύνους ἢ τὸ πλῆθος τοῦ χρόνου, τούτους ἀποστέλλειν προκινδυνεύοντας τῶν ἄλλων.

<sup>782</sup> Malkin (1994, 22-23), sottolinea come quest'opera si collochi proprio negli anni in cui a Sparta si temeva maggiormente di perdere la Messenia, con tutti i vantaggi che essa apportava alla città.

Archidamo III, atto a giustificare la dominazione spartana sulla Messenia – Isocrate ricorda, appunto, la tradizione sugli Eraclidi (Arch. 16-20)<sup>783</sup>:

“16. Per prima cosa a me sembra opportuno ricordarvi in che modo abbiamo conquistato Messene e per quali ragioni vi siete stabiliti nel Peloponneso, voi che anticamente eravate Dori. Per questo motivo partirò da ancora più lontano, perché voi sappiate che questa terra, che oggi cercano di sottrarvi, voi l'avete conquistata in modo non meno legittimo che Lacedemone. 17. Dopo, infatti, che Eracle passò ad altra vita, divenendo un dio da mortale che era, inizialmente i suoi figli si trovarono ad affrontare molte peregrinazioni e pericoli, a cagione della potenza dei loro nemici, ma dopo la morte di Euristeo si stanziarono presso i Dori. Nella terza generazione si recarono a Delfi con l'intenzione di interrogare l'oracolo su alcune questioni. Il dio non rispose alle domande che gli furono poste, ma prescrisse loro di tornare nella terra dei padri. 18. Meditando sull'oracolo essi scoprirono che Argo era loro secondo un diritto di successione – dopo la morte di Euristeo, infatti, essi erano i soli Perseidi ancora in vita<sup>784</sup> – Lacedemone per donazione – poiché, quando Tindareo fu esiliato dal potere, dopo che Castore e Polluce furono scomparsi dal novero degli umani, allorché Eracle lo reinsediò, Tindareo gli fece dono della regione, a motivo di questo beneficio e per la parentela che Eracle aveva con i suoi figli<sup>785</sup> – 19. Messene poiché era stata conquistata con la lancia. Infatti Eracle, privato da Neleo e i suoi figli – ad eccezione di Nestore – delle vacche che aveva portato via da Erizia, conquista la città con la forza, uccide quelli che gli avevano fatto torto ed affida la città a Nestore ritenendolo assennato in quanto, nonostante la sua giovane età, non si era associato ai misfatti dei fratelli. 20. Avendo, dunque, inteso che l'oracolo dicesse questo, dopo aver preso sotto il loro comando i vostri antenati e organizzato un esercito, misero in comune come dono per coloro che li avevano accompagnati le terre che appartenevano loro in proprio, e ricevettero da quelli il privilegio della regalità.”

Dopo aver menzionato le loro peregrinazioni, dunque, Isocrate racconta:

- di quando gli Eraclidi si installarono presso i Dori, in seguito alla morte di Euristeo;

<sup>783</sup> **Isoc. Arch 16-20:** Πρώτον μὲν οὖν οἶμαι δεῖν διαλεχθῆναι πρὸς ὑμᾶς ὄν τρόπον ἐκτησάμεθα Μεσσηνίην καὶ δι' ἃς αἰτίας ἐν Πελοποννήσῳ κατοικήσατε, Δωριεῖς τὸ παλαιὸν ὄντες. Διὰ τοῦτο δὲ προλήψομαι πορρωτέρωθεν, ἵν' ἐπίστηθ' ὅτι ταύτην ὑμᾶς τὴν χώραν ἐπιχειροῦσιν ἀποστερεῖν, ἦν ὑμεῖς οὐδὲν ἦττον ἢ τὴν ἄλλην Λακεδαιμόνα κέκτησθε δικαίως. 17 Ἐπειδὴ γὰρ Ἡρακλῆς μετήλλαξε τὸν βίον, θεὸς ἐκ θνητοῦ γενόμενος, κατὰ μὲν ἀρχὰς οἱ παῖδες αὐτοῦ διὰ τὴν τῶν ἐχθρῶν δύναμιν ἐν πολλοῖς πλάνοις καὶ κινδύνοις ἦσαν, τελευτήσαντος δ' Εὐρυσθέως κατόκησαν ἐν Δωριεῦσιν. Ἐπὶ δὲ τρίτης γενεᾶς εἰς Δελφοὺς ἀφίκοντο, χρήσασθαι τῷ μαντεῖῳ περὶ τινῶν βουλευθέντες. Ὁ δὲ θεὸς περὶ μὲν ὧν ἐπηρώτησαν οὐκ ἀνείλεν, ἐκέλευσεν δ' αὐτοὺς ἐπὶ τὴν πατρίαν ἵεναι χώραν. 18 Σκοποῦμενοι δὲ τὴν μαντείαν εὕρισκον Ἄργος μὲν κατ' ἀγχιστείαν αὐτῶν γιγνόμενον, – Εὐρυσθέως γὰρ ἀποθανόντος μόνον Περσειδῶν ἦσαν καταλειμμένοι –, Λακεδαίμονα δὲ κατὰ δόσιν, – ἐκβληθεῖς γὰρ Τυνδάρεως ἐκ τῆς ἀρχῆς, ἐπειδὴ Κάστωρ καὶ Πολυδεύκης ἐξ ἀνθρώπων ἠφανίσθησαν, καταγαγόντος αὐτὸν Ἡρακλέους δίδωσιν αὐτῷ τὴν χώραν διὰ τε τὴν εὐεργεσίαν ταύτην καὶ διὰ τὴν συγγένειαν τὴν πρὸς τοὺς παῖδας–, 19 Μεσσηνίην δὲ δοριάλωτον ληφθεῖσαν, συληθεῖς γὰρ Ἡρακλῆς τὰς βοῦς τὰς ἐκ τῆς Ἐρυθρίας ὑπὸ Νηλέως καὶ τῶν παίδων πλὴν ὑπὸ Νέστορος, λαβὼν αὐτὴν αἰχμάλωτον τοὺς μὲν ἀδικήσαντας ἀπέκτεινεν, Νέστορι δὲ παρακατατίθεται τὴν πόλιν, νομίσας αὐτὸν εὖ φρονεῖν ὅτι νεώτατος ὦν οὐ συνεξήμαρτεν τοῖς ἀδελφοῖς. 20: Ὑπολαβόντες δ' οὕτως ἔχειν τὴν μαντείαν καὶ τοὺς προγόνους τοὺς ὑμετέρους παραλαβόντες καὶ στρατόπεδον συστησάμενοι, τὴν μὲν ἰδίαν χώραν εἰς τὸ κοινὸν τοῖς συνακολουθοῦσιν ἔδωσαν, τὴν δὲ βασιλείαν ἐξαίρετον αὐτοῖς παρ' ἐκείνων ἔλαβον: ἐπὶ δὲ τούτοις πίστει ἀλλήλοις δόντες ἐποιοῦντο τὴν στρατείαν. Cfr. Schapp-Gourbeillon (2002, 144-46).

<sup>784</sup> Stenelo – padre del defunto Euristeo – ed Elettrione – padre di Alcmena (madre di Eracle) – erano entrambi figli di Perseo. Si vedano Hes. fr. 193 M-W e Ps. Apoll. Bibl. 2, 4, 5.

<sup>785</sup> Sia Eracle che i Dioscuri erano figli di Zeus.

- che, nella terza generazione essi andarono a consultare l'oracolo di Delfi, che li invitò ad andare nel Peloponneso per reclamare ciò che spettava loro di diritto:
  - Argo *kat' anchisteían* – in quanto discendenti di Perseo;
  - Lacedemone *katà dósín* – perché Tindaro ne aveva fatto dono ad Eracle;
  - e infine Messene per diritto di lancia (*doriáloton*), poiché Eracle se ne era impadronito quando si era scontrato con i Neleidi, e aveva risparmiato solo Nestore (di qui, anche il riferimento alla Messenia tramite la menzione di Pilo in Pind. *Pyth.* 5, 70).

Nel complesso, anche Claude Mossé – nell'occuparsi di questi due passi (Mossé 1985) – evidenziava alcuni dati principali, tra cui:

- l'identificazione dei Dori con i conquistatori del Peloponneso e più precisamente con gli Spartiati;
- la distinzione tra gli Eraclidi venuti nel Peloponneso per riscattare ciò che apparteneva loro di diritto, e i Dori con cui essi hanno stipulato un patto<sup>786</sup> (una distinzione che, abbiamo visto, apparirebbe altrettanto in Tyrt. fr. 1a G.-P.);
- la formula con cui si introduce la concessione da parte degli Eraclidi, a coloro che li accompagnavano, delle terre che appartenevano loro in proprio (*τὴν μὲν ἰδίαν χώραν*) avendole messe *εἰς τὸ κοινὸν* (*Arch.* 20): la prima delle due formule riguarderebbe il territorio delle tre città; la seconda formula, a parere di Mossé, è invece ambigua perché mettere la terra *eis τὸ κοινόν* significa che essa appartiene alla comunità, ma non esclude l'idea della spartizione<sup>787</sup>.

Va poi notato che – contestualmente alla distribuzione della terra ai Dori che li avevano seguiti – gli Eraclidi ricevono da costoro il privilegio della regalità (*τὴν δὲ βασιλείαν ἐξαίρετον αὐτοῖς παρ' ἐκείνων ἔλαβον*; *ibidem*). Dunque, in Isocrate la discrepanza tra Dori ed Eraclidi (ai quali è riservata la dignità regale) appare altrettanto marcata che, ad esempio, in Erodoto o in Tucidide (e, in relazione a questo dato, è opportuno notare l'assenza di qualsiasi riferimento ad Egimio). Ne consegue, dunque, come nota anche Mossé, che sono gli Eraclidi (e non i Dori) a venir indicati dovunque come gli iniziatori della conquista<sup>788</sup>.

Una testimonianza altresì interessante è, poi, quella Platone il quale, lo abbiamo accennato, recupera il tema dello scambio di giuramenti tra i re e le città e precisa il ruolo degli Eraclidi quali legislatori<sup>789</sup> – attribuendo loro, al pari di Isocrate, anche una ripartizione egualitaria della terra. In particolare, Platone ci dice (*Leg.* 682d-ss)<sup>790</sup>:

<sup>786</sup> Cfr. Malkin 1994, 38-43

<sup>787</sup> Si noti come, in Plut. *Lyc.* 8, 3, lo stesso tipo di provvedimento viene ascritto a Licurgo quando – nel parlare dell'origine della distribuzione paritaria dei *klaroi* – si dice che Licurgo “persuase i cittadini a ridistribuire nuovamente tutta la terra, dopo che l'avessero messa in comune” (*συνέπεισε τὴν χώραν ἅπασαν εἰς μέσον θέντας* ἐξ ἀρχῆς ἀναδάσασθαι).

<sup>788</sup> È, tuttavia, anche sull'estensione dell'appellativo di Eraclide che qui occorre discutere.

<sup>789</sup> Egli ritiene tuttavia che le buone leggi di Sparta siano il prodotto di una serie di legislazioni posteriori (*Leg.* III 692a-ss.). Sia in Platone sia in Isocrate (*Arch.* 21) si evidenzia la differenza tra Sparta – rimasta sempre fedele ai giuramenti e alle leggi – e le altre due città (Argo e Messene) *che guastarono ben presto la loro politeía e le loro leggi* (*Leg.* III 684d-685a). Cfr. anche Schnapp-Gourbeillon (2002, 146)

<sup>790</sup> *Plat. Leg.* 3, 682d-e: Οὐκοῦν ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ, ὄντι δεκέται, ὄν τὸ Ἴλιον ἐπολιορκεῖτο, τὰ τῶν πολιορκούντων ἐκάστων οἴκοι κακὰ πολλὰ συνέβαινεν γινόμενα περὶ τὰς στάσεις τῶν νέων, οἱ καὶ

“682d5. Durante il periodo decennale in cui Ilio fu assediata, nelle città in patria di ciascuno degli assediati avvennero molte scelleratezze, in ragione delle rivolte dei giovani [...] 682e [...] cosicché vi furono morti, stragi e moltissimi esili: questi esuli ritornarono indietro dopo aver cambiato nome, chiamandosi Dori anziché Achei, poiché colui che allora aveva radunato i fuggitivi era Dorieo. Ed è da qui che traggono origine per voi, Lacedemoni, tutti i racconti e tutte queste storie che raccontate ed esponete fino in fondo. [...] 683c8. Andiamo con il pensiero al tempo in cui Lacedemone, Argo e Messene e i territori di ciascuna divennero, Megillo, soggetti in misura sufficiente ai vostri antenati e a quando, successivamente, a quanto si racconta nel mito, essi decisero – dopo aver diviso l’esercito in tre parti – di fondare tre città: Argo, Messene e Lacedemone. [...] Temeno divenne re di Argo, Cresfonte di Messene, Procle ed Euristene di Lacedemone. [...] 684a2. Ciascun regno siglò reciproci giuramenti con le città rispettivamente governate, secondo le leggi comuni che avevano stabilito sul governare e l’essere governati, gli uni di non rendere più violento il loro potere con il passare del tempo e delle generazioni e gli altri – quando i governanti avessero mantenuto questo impegno – di non rovesciare mai i regni, né di permettere che altri vi attentassero e, inoltre, che i re sarebbero venuti in soccorso dei sovrani e dei popoli vittime di ingiustizie e i popoli in soccorso dei popoli e dei sovrani vittime di ingiustizie. [...]. 684e3. Ma per i Dori anche questo (scil. l’introduzione di una legislazione fondiaria) si svolse affatto positivamente e senza animosità (scil. a differenza che per altri popoli): la terra fu divisa in modo pacifico e non vi erano debiti grandi o antichi. [...] 685a2. Di tre insediamenti, due corruperro presto l’ordinamento e le leggi, e il solo che si conservò è quello della vostra città (scil. Sparta). [...] 685d2. Contro tutte queste forze (scil. quelle degli Assiri, in occasione della seconda presa di Troia), a quanto sembra, fu reclutato e ben organizzato l’apparato di quel solo esercito precedentemente suddiviso in tre città dai tre sovrani fratelli, figli di Eracle [...] In primo luogo, si riteneva di avere negli Eraclidi dei capi migliori dei Pelopidi e poi che questo esercito superasse in valore quello andato a Troia: costoro, infatti erano quei Dori vincitori dai quali quegli Achei erano stati sconfitti.”

Schnapp-Gourbeillon (2002, 146-47) rileva come l’obiettivo di Platone fosse lo stesso dell’Archidamo: mostrare la buona fede di Sparta nella conquista del Peloponneso. Nondimeno, Platone diverge da Isocrate per quanto riguarda l’origine degli stessi Dori: riprende Tucidide, che parla dei disordini successivi alla guerra di Troia (Thuc. 1, 12), ma considera i Dori come bande nomadi di profughi venuti dal Peloponneso stesso – assimilando, dunque, Dori, Eraclidi, Achei quali vittime dei disordini di allora.

Accanto alle testimonianze di Erodoto, Tucidide, Isocrate e Platone, poi, un posto di primo piano occupa la testimonianza di Eforo, se è vero che – come osserva Schnapp-Gourbeillon (2002, 147-48) – l’opera di Eforo deve aver influenzato anche quella dei suoi successori – in particolare Diodoro Siculo, Apollodoro e Pausania (nonché, aggiungo io, costituisce una delle principali fonti a riguardo di cui si avvale anche Strabone)<sup>791</sup>.

---

ἀφικομένους τοὺς στρατιώτας εἰς τὰς αὐτῶν πόλεις τε καὶ οἰκίας οὐ καλῶς οὐδ’ ἐν δίκῃ ὑπεδέξαντο, ἀλλ’ ὥστε θανάτους τε καὶ σφαγὰς καὶ φυγὰς γενέσθαι παμπόλλας: οἱ πάλιν ἐκπεσόντες κατήλθον μεταβαλόντες ὄνομα, Δωριῆς ἀντ’ Ἀχαιῶν κληθέντες διὰ τὸ τὸν συλλέξαντα εἶναι τὰς τότε φυγὰς Δωριῶν.

<sup>791</sup> Più avanti (p. 152), Schnapp-Gourbeillon rileva a propria volta come sia proprio la figura di Egimio – ricordata significativamente da Eforo in relazione al nome delle tre tribù doriche – a consentire sul piano mitico che i Dori

Eforo, dunque, ci dice (*FGrHist* 70 F 15 = Steph. Byz. s. v. Δυμᾶνες)<sup>792</sup>:

“*Dimani: tribù dei Dori. Ve ne erano tre: Hyllei, Pamphyloi e Dymani, come riferisce Eforo nel libro I: «Egimio, dunque, era re dei Dori che dimoravano nei pressi dell’Eta. Egli ebbe due figli, Panfilo e Dimane, e adottò Illo, il figlio di Eracle, come terzo, ricambiando il beneficio di quando, a seguito della sua cacciata, Eracle lo aveva ricondotto in patria.»*”

e ancora (*FGrHist* 70 F 117 = Strab. 8, 5, 4)<sup>793</sup>:

“*Secondo la testimonianza di Eforo, Euristene e Procle, gli Eraclidi che si impadronirono della Laconia, divisero la regione in sei parti, e vi fondarono delle città; scelsero, dunque, uno di questi distretti, Amicle, per farne dono all’uomo che aveva consegnato loro la Laconia, e che aveva persuaso coloro che la governavano a partire con gli Achei alla volta della Ionia secondo gli accordi. Essi designarono Sparta come residenza regale per sé stessi; negli altri distretti, invece, inviarono dei capi, con il permesso – in ragione della scarsità della popolazione – di accogliere come concittadini tutti gli stranieri che lo desiderassero.*”

Dalla testimonianza di Eforo, dunque, apprendiamo:

- la relazione tra i nomi delle tribù doriche e quelli dei tre figli di Egimio;
- l’adozione di Illo da parte di Egimio come beneficio fatto ad Eracle per ricambiare l’aiuto ricevuto in precedenza da questi, quando Egimio rientrò in possesso del suo regno (cfr. *infra*, Diod. 4, 37, 3-4);
- la suddivisione della Laconia in sei distretti operata da Euristene e Procle – con la scelta di Sparta come propria residenza e l’insediamento di “capi”<sup>794</sup> negli altri distretti (ad eccezione della achea Amicle, rimasta tale per l’assegnazione all’uomo che aveva consegnato loro la Laconia).

---

potessero legarsi agli Eraclidi. È attraverso questo primo legame che agli Spartani di età storica sarà possibile recuperare il legame con la sequenza degli eroi epici (ad es. Tindaro o Menelao). Si deve pensare alla creazione di una memoria collettiva al momento della formazione di Sparta come città intorno al X secolo o poco prima della I Guerra Messenica.

<sup>792</sup> Eforo *FGrHist* 70 F 15 = Steph. Byz. (ed. Billerbeck 2011) s. v. Δυμᾶνες: φυλὴ Δωριέων. ἦσαν δὲ τρεῖς, Ἰλλεῖς καὶ Πάμφυλοι καὶ Δυμᾶνες, {ἐξ Ἡρακλέους καὶ προσετέθη ἡ Ὑρνηθία}, ὡς Ἔφορος α̅: <“Αἰγίμιος γάρ, ὦν τῶν περὶ τὴν Οἴτην Δωριέων βασιλεὺς, ἔσχε δύο παῖδας Πάμφυλον καὶ Δυμᾶνα, καὶ τὸν τοῦ Ἡρακλέους Ὑλλον ἐποιήσατο τρίτον, χάριν ἀποδιδούς ἀνθ’ ὧν Ἡρακλῆς ἐκπετωκότα κατήγαγεν.”> .

<sup>793</sup> Eforo *FGrHist* 70 F 117 = Strab. 8, 5, 4: φησὶ δ’ Ἔφορος τοὺς κατασχόντας τὴν Λακωνικὴν Ἡρακλείδας, Εὐρυσθένη τε καὶ Προκλή, διελεῖν εἰς ἕξ μέρη καὶ πόλεις τὴν χώραν. μίαν μὲν οὖν τῶν μερίδων τὰς Ἀμύκλας ἐξαίρετον δοῦναι τῷ προδόντι αὐτοῖς τὴν Λακωνικὴν καὶ πείσαντι τὸν κατέχοντα αὐτὴν ἀπελθεῖν ὑπόσπονδον μετὰ τῶν Ἀχαιῶν εἰς τὴν Ἰωνίαν: τὴν δὲ Σπάρτην βασιλείον ἀποφῆναι σφίσιν αὐτοῖς, εἰς δὲ τὰς ἄλλας πέμψαι βασιλέας, ἐπιτρέψαντας δεχέσθαι συνοίκους τοὺς βουλομένους τῶν ξένων διὰ τὴν λειπανδρίαν.

<sup>794</sup> Il termine βασιλεὺς, in questo caso, va inteso non come “re”, bensì come capo di un gruppo locale (e. g. una fratria) o anche di un casato che esercitava il proprio potere su una certa porzione di territorio e di popolazione – le quali potevano essere, ad esempio, affini alle *obai* spartane di età storica citate dalla “*Grande Rhetra*”, nel modo in cui le interpreta e. g. Lupi 2014, 49.

Seguono poi, per noi, le testimonianze di Diodoro Siculo e della *Biblioteca* attribuita ad Apollodoro di Atene. In Diodoro troviamo, innanzitutto, la cronaca delle vicende che vedono Eracle combattere al fianco dei Dori di Egimio contro i Lapiti (4, 37, 3-4)<sup>795</sup>:

*“Dopo la cacciata dei Driopi, nel momento in cui scoppiò una guerra tra i Dori che abitavano il territorio che aveva nome Estieotide, il cui re era Egimio, e i Lapiti che erano stanziati nei pressi dell’Olimpo, su cui regnava Corono, figlio di Ceneo. Poiché i Lapiti disponevano di forze molto superiori, i Dori si rivolsero ad Eracle per avere aiuto, e lo chiamarono come loro alleato in cambio della terza parte della regione della Doride e del regno e, quando lo ebbero convinto, fecero la spedizione contro i Lapiti con causa comune. [...] 37. 4. Dopo aver compiuto queste imprese, affidò ad Egimio la terza parte della regione assegnatagli e gli raccomandò di custodirla per i suoi discendenti.”*

Segue, poi, il racconto del periodo che i figli di Eracle trascorsero in Tessaglia, seguito da quello della guerra che costoro muoveranno contro Euristeo e, parallelamente alla testimonianza di Erodoto (9, 26), dal resoconto del primo tentativo degli Eraclidi di scendere nel Peloponneso, ad opera di Illo stesso (4, 57, 1 -58, 6; *passim*)<sup>796</sup>:

<sup>795</sup> **Diod. 4, 37, 3-4: 37, 3.** μετὰ δὲ τὴν Δρυόπων ἀνάστασιν, πολέμου συνεστῶτος τοῖς Δωριεῦσι τοῖς τὴν Ἑστιαϊώτιν καλουμένην οἰκοῦσιν, ὧν ἐβασίλευεν Αἰγίμιος, καὶ τοῖς Λαπίθαις τοῖς περὶ τὸν Ὀλύμπου ἰδρυμένοις, ὧν ἐδυνάστευε Κόρωνος ὁ Καινέως, ὑπερεχόντων δὲ τῶν Λαπιθῶν πολὺ ταῖς δυνάμεσιν, οἱ Δωριεῖς κατέφυγον ἐπὶ τὸν Ἡρακλέα, καὶ σύμμαχον αὐτὸν ἐκάλεσαν ἐπὶ τρίτῳ μέρει τῆς Δωρίδος χώρας καὶ τῆς βασιλείας: πείσαντες δὲ κοινή τὴν ἐπὶ τοὺς Λαπίθας στρατείαν ἐποιήσαντο. [. . .] **37, 4.** τούτων δὲ πραχθέντων, Αἰγίμιῳ μὲν τὸ ἐπιβάλλον τῆς χώρας τρίτον μέρος παρέθετο καὶ παρεκελεύσατο φυλάττειν τοῖς ἀπ’ αὐτοῦ.

<sup>796</sup> **Diod. 4, 57, 1- 58, 6 (passim):** μετὰ τὴν Ἡρακλέους τοίνυν ἀποθέωσιν οἱ παῖδες αὐτοῦ κατόκουν ἐν Τραχίνι παρὰ Κήυκι τῷ βασιλεῖ. **57.2** μετὰ δὲ ταῦτα Ὑλλου καὶ τινῶν ἑτέρων ἀνδρωθέντων, Εὐρυσθεὺς φοβηθεὶς μὴ πάντων ἐνηλίκων γενομένων ἐκπέση τῆς ἐν Μυκῆναις βασιλείας, ἔγνω τοὺς Ἡρακλείδας ἐξ ὅλης τῆς Ἑλλάδος φυγαδεῦσαι. [. . .] **57.4** οἱ δ’ Ἡρακλείδαι καὶ οἱ μετ’ αὐτῶν θεωροῦντες αὐτοὺς οὐκ ἀξιωμαχοὺς ὄντας Εὐρυσθεῖ πολεμεῖν, ἔγνωσαν ἐκουσίως φεῦγειν ἐκ τῆς Τραχίνος: ἐπιόντες δὲ τῶν ἄλλων πόλεως τὰς ἀξιολογωτάτας ἐδέοντο δέξασθαι σφᾶς αὐτοὺς συνοίκους. μηδεμίᾳ δὲ τολμῶσῃ ὑποδέξασθαι, μόνοι τῶν ἄλλων Ἀθηναῖοι διὰ τὴν ἔμφυτον παρ’ αὐτοῖς ἐπιείκειαν προσεδέξαντο τοὺς Ἡρακλείδας [. . .] **57.5** μετὰ δὲ τινα χρόνον ἀπάντων τῶν Ἡρακλέους παίδων ἠνδρωμένων, καὶ φρονήματος ἐμφυομένου τοῖς νεανίσκοις διὰ τὴν ἀφ’ Ἡρακλέους δόξαν, ὑφορώμενος αὐτῶν τὴν αὐξῆσιν Εὐρυσθεὺς ἐστράτευσεν ἐπ’ αὐτοὺς μετὰ πολλῆς δυνάμεως. **57.6** οἱ δ’ Ἡρακλείδαι, βοηθοῦντων αὐτοῖς τῶν Ἀθηναίων, προστησάμενοι τὸν Ἡρακλέους ἀδελφιδὸν Ἰόλαον, καὶ τούτῳ τε καὶ Θησεῖ καὶ Ὑλλῳ τὴν στρατηγίαν παραδόντες, ἐνίκησαν παρατάξει τὸν Εὐρυσθέα. κατὰ δὲ τὴν μάχην πλείστοι μὲν τῶν μετ’ Εὐρυσθέως κατεκόπησαν, αὐτὸς δ’ ὁ Εὐρυσθεὺς, τοῦ ἄρματος κατὰ τὴν φυγὴν συντριβέντος, ὑπὸ Ὑλλου τοῦ Ἡρακλέους ἀνῆρέθη· ὁμοίως δὲ καὶ οἱ υἱοὶ τοῦ Εὐρυσθέως πάντες κατὰ τὴν μάχην ἐτελεύτησαν. **58.1** μετὰ δὲ ταῦτα οἱ μὲν Ἡρακλείδαι πάντες [. . .] διὰ τὴν εὐημερίαν συμμάχων εὐπορήσαντες, ἐστράτευσαν ἐπὶ τὴν Πελοπόννησον Ὑλλου στρατηγούτων. **58.2** Ἄτρεὺς δὲ μετὰ τὴν Εὐρυσθέως τελευτὴν καταλαβόμενος τὴν ἐν Μυκῆναις βασιλείαν, καὶ προσλαβόμενος συμμάχους Τεγεάτας καὶ τινὰς ἄλλους, ἀπήντησε τοῖς Ἡρακλείδαις. **58.3** κατὰ δὲ τὸν Ἴσθμὸν τῶν στρατοπέδων ἀθροισθέντων, Ὑλλος μὲν ὁ Ἡρακλέους εἰς μονομαχίαν προεκαλέσατο τῶν πολεμίων τὸν βουλόμενον, ὁμολογίας θέμενος τοιαύτας, εἰ μὲν Ὑλλος νικήσῃ τὸν ἀντιταχθέντα, παραλαβεῖν Ἡρακλείδας τὴν Εὐρυσθέως βασιλείαν, εἰ δ’ Ὑλλος λειφθεῖ, μὴ κατιέναι τοὺς Ἡρακλείδας εἰς Πελοπόννησον ἐντὸς ἐτῶν πενήκοντα. **58.4** καταβάντος δ’ εἰς τὴν πρόκλησιν Ἐχέμου τοῦ βασιλέως τῶν Τεγεατῶν, καὶ τῆς μονομαχίας γενομένης, ὁ μὲν Ὑλλος ἀνῆρέθη, οἱ δ’ Ἡρακλείδαι κατὰ τὰς ὁμολογίας ἀπέστησαν τῆς καθόδου καὶ τὴν εἰς Τρικύρουθον ἐπάνοδον ἐποιήσαντο. **58.5** μετὰ δὲ τινὰς χρόνους Λικύμμιος μὲν μετὰ τῶν παίδων καὶ Τληπολέμου τοῦ Ἡρακλέους, ἐκουσίως τῶν Ἀργείων αὐτοὺς προσδεξαμένων, ἐν Ἀργεῖ κατόκησαν [. . .] **58.6** [. . .] τοὺς δ’ ἄλλους Ἡρακλείδας φασὶν ἐλθόντας παρ’ Αἰγίμιον τὸν Δῶρου τὴν πατρίαν τῆς χώρας παρακαταθήκην ἀπαιτήσαντας μετὰ Δωριέων κατοικήσαι.

*“Dopo l’apoteosi di Eracle i suoi figli si stabilirono a Trachinie presso il re Ceice (cfr. Diod. 4, 36, 5). 57, 2. Successivamente, allorché Illo e alcuni altri furono giunti all’età virile Euristeo, per il timore che divenuti adulti lo spodestassero dal trono di Micene, decise di esiliare gli Eraclidi da tutta la Grecia [...] 57, 4. Gli Eraclidi e quelli che erano con loro, constatando di non essere in condizione di muovere guerra ad Euristeo, decisero spontaneamente di fuggire da Trachis e, dunque, recandosi nelle più illustri delle altre città, chiedevano di essere accolti come concittadini. Mentre nessun’altra città osava farlo, soltanto gli Ateniesi accolsero gli Eraclidi, in ragione della equità connaturata presso di loro [. . .] 57, 5. Trascorso del tempo, però, quando tutti i figli di Eracle raggiunsero l’età virile, e nacque nei giovinetti un certo intendimento di orgoglio, in ragione del prestigio che derivava loro da Eracle, Euristeo sospettando che il loro potere fosse cresciuto fece contro di loro una spedizione con tutte le sue forze. 57, 6. Gli Eraclidi, aiutati dagli Ateniesi, assunsero come comandante il nipote di Eracle Iolao e, affidando il comando dell’esercito a costui, a Teseo e a Illo, vinsero Euristeo in una battaglia campale. [...] 58, 1. In seguito, tutti gli Eraclidi [...] essendosi procurati un gran numero di alleati grazie al loro successo, fecero una spedizione contro il Peloponneso al comando di Illo. 58, 2. Dopo la morte di Euristeo, Atreo aveva assunto il regno di Micene (cfr. Thuc. 1, 9, 2) e, prendendo come alleati i Tegeati e alcuni altri in aggiunta al proprio esercito, andò incontro agli Eraclidi. 58, 3. Dopo che gli eserciti si concentrarono all’Istmo, l’Eraclide Illo sfidò ad un combattimento corpo a corpo chi dei nemici volesse affrontarlo, stabilendo il seguente accordo che, se Illo avesse vinto il contendente, gli Eraclidi avrebbero ricevuto il regno di Euristeo, se invece Illo fosse stato sconfitto gli Eraclidi non sarebbero tornati nel Peloponneso per un periodo di cinquant’anni. Allorché Echemo, re dei Tegeati, scese a raccogliere la sfida, e nel corso del combattimento Illo venne ucciso, gli Eraclidi abbandonarono l’impresa del rientro, secondo i patti, e ripiegarono a Tricorito. 58, 5. Trascorso un po’ di tempo”, Licimnio con i suoi figli e con Tlepolemo, figlio di Eracle, si stabilirono ad Argo, per volontà degli stessi Argivi ad accoglierli [...] 58, 6. [...] Gli altri Eraclidi, si dice, recatisi presso Egimio, il figlio di Doro, reclamarono la restituzione della terra che il loro padre gli aveva affidato (4, 37, 3-4) e abitarono con i Dori.”*

Dalle due testimonianze di Diodoro, dunque – delle quali, la prima integra la testimonianza di Eforo relativamente agli eventi che vedono protagonista Eracle nella Doride, mentre l’altra può essere posta a confronto anche con i brani di Erodoto (9, 26, 4-5) e di Pausania (8, 5, 1) riguardanti il primo tentativo di Illo di tornare nel Peloponneso – desumiamo per i nostri scopi essenzialmente che:

- i Dori della Estieotide, il cui re era Egimio, si rivolsero ad Eracle per avere aiuto contro i Lapiti;
- in cambio di questa alleanza gli promettono la terza parte della regione della Doride e del regno;
- Eracle affidò ad Egimio la terza parte della regione assegnatagli, raccomandandogli di custodirla per i propri discendenti (qualcosa di simile accade per la Laconia di Tindareo, secondo quanto ci testimonia Diod. 4, 33, 5 e Isocr. Arch. 18);
- dopo l’uccisione di Illo, gli Eraclidi, recatisi presso Egimio – qualificato come figlio di Doro – reclamano la restituzione della terra che il loro padre gli aveva affidato (4, 37, 3-4) e

abitano con i Dori. (a proposito dell'etnia dorica degli Spartani, che viene fatta risalire alla linea genealogica Elleno – Doro – Egimio, si veda già Hdt. 1, 56, 3)<sup>797</sup>;

Nella *Biblioteca* dello pseudo-Apollodoro, invece (2, 7, 154; 8, 169-178), non troviamo elementi particolarmente utili per i nostri scopi – o assenti nelle testimonianze precedenti – per cui non ne forniremo una traduzione integrale, ma ci limiteremo ad enuclearne i dati più importanti:

- l'aiuto dato da Eracle ad Egimio nella guerra contro i Lapiti di Corono – con la promessa di ricevere da Egimio una parte del territorio (2, 7, 154);
- il dato per cui, dopo aver sconfitto i Lapiti, Eracle consegna ad Egimio tutto il paese (*ibidem*) – implicando, io credo, che non ne tenne alcuna parte per sé;
- la prima spedizione degli Eraclidi verso il Peloponneso – alla morte di Euristeo (2, 8, 169);
- l'epidemia che colpisce il Peloponneso perché gli Eraclidi vi erano tornati prima del tempo (*ibidem*);
- il responso delfico per cui gli Eraclidi dovevano attendere il terzo raccolto (8, 171-72): espressione che voleva significare, in realtà, la *terza generazione* (quella di Aristomaco)<sup>798</sup>, ma che Illo interpreta nel senso di dover aspettare tre anni (*ibidem*; ragione per cui viene ucciso *dagli abitanti del Peloponneso*);
- la morte dei figli naturali di Egimio (8, 176-77) – Panfilo e Dimante – nella battaglia decisiva che porterà alla morte di Tisameno (figlio di Oreste – Atride, Pelopide) e alla conquista definitiva del Peloponneso da parte dei tre fratelli Temeno, Aristomene e Cresfonte – a cui segue l'assegnazione di ciascuna delle tre regioni (Argo, Lacedemone, Messene) ad uno di loro mediante sorteggio.

Riassumendo, dunque, dalla serie di testimonianze che abbiamo preso in esame, possiamo dire che emergono queste caratteristiche essenziali:

- ad una accentuazione del ruolo degli Eraclidi – e alla netta distinzione tra costoro e i Dori – corrisponde un'attenuazione (e, in generale, una totale scomparsa) del ruolo e del personaggio di Egimio (ciò accade in Erodoto, Tucidide, Isocrate, Platone);
  - in relazione a ciò, ad esempio, si perde ogni ricordo delle usanze e dei precetti che lo stesso Egimio (in quanto re a propria volta) trasmette ai Dori – di cui Pindaro conserva il ricordo e che generalmente, in queste fonti storiografiche, sono sostituiti dalla legislazione degli Eraclidi – segnatamente da quella licurghea;
- sia Platone sia Tucidide collocano l'arrivo dei Dori nel Peloponneso tra i fenomeni umani conseguenti al ritorno in patria dei contingenti, alla fine della guerra di Troia. Tuttavia:
  - Platone ritiene che gli stessi Dori fossero degli Achei che in precedenza erano stati esiliati dal Peloponneso, e che erano tornati sotto la guida di un non meglio conosciuto Dorieo – dal quale avevano preso il nuovo nome;

<sup>797</sup> Hdt. 1, 56, 3: (Ἐπὶ μὲν γὰρ Δευκαλίωνος βασιλέος οἴκεε γῆν τὴν φθιώτιν, ἐπὶ δὲ Δώρου τοῦ Ἑλληνος τὴν ὑπὸ τὴν Ὀσσάν τε καὶ τὸν Ὀλυμπον χώραν, καλεομένην δὲ Ἰστιαιώτιν· ἐκ δὲ τῆς Ἰστιαιώτιδος ὡς ἐξανέστη ὑπὸ Καδμείων, οἴκεε ἐν Πίνδῳ, Μακεδόνων καλεόμενον· ἐνθεύτεν δὲ αὐτὶς ἐς τὴν Δρυοπίδα μετέβη, καὶ ἐκ τῆς Δρυοπίδος οὕτως ἐς Πελοπόννησον ἐλθὼν Δωρικὸν ἐκλήθη). A riguardo si vedano il commento *ad loc.* di Asheri (1988 [1999], 297-99) e le osservazioni di Vannicelli 1993, 23-25. Il dato, forse, più importante che emerge da questo passo di Erodoto è che il popolo in questione acquisisce – o “riacquista”, in ragione dell’antenato eponimo – il nome di Dori nel momento in cui si insedia nel Peloponneso.

<sup>798</sup> Aristomaco era il figlio di Cleodeo e nipote di Illo, nonché il padre di Temeno, Aristomene e Cresfonte.

- secondo Platone, gli antenati degli Achei ritornati (quindi dei Dori, da cui sono discesi tutti gli Spartiati) erano, appunto, gli Eraclidi – che fondarono le tre città di Argo, Sparta e Messene, siglando con le popolazioni di ciascuna dei reciproci giuramenti;
- al diritto ereditario degli Eraclidi su Lacedemone – in ragione del dono che Tindareo ne fa ad Eracle (Diod. 4, 33, 5 e Isocr. *Arch.* 18) – corrisponde un diritto ereditario equivalente (conseguito per le medesime ragioni) degli Eraclidi sulla terza parte della Doride di Egimio (Diod. 4, 37, 4);

Nelle testimonianze in prosa in cui, invece, Egimio compare (Eforo, Diodoro), rileviamo i seguenti dati:

- la già menzionata eredità garantita agli Eraclidi della terza parte della Doride, la quale si accompagna anche alla dignità regale da esercitare su di essa (ἐπὶ τρίτῳ μέρει τῆς Δωρίδος χώρας καὶ τῆς βασιλείας; Diod. 4, 37, 3);
- la più volte evidenziata adozione di Illo da parte di Egimio (Pindaro; Eforo *FGrHist* 70 F 15) – il quale, lo ricordiamo, era di lignaggio regale e regnava sui Dori<sup>799</sup> – al che ne consegue anche che:
  - nel momento in cui Illo viene adottato da Egimio, diviene, al pari dei figli di questi, un componente del casato *dorico* del padre adottivo;
  - in aggiunta a ciò, lo stesso Illo – in quanto figlio che ad Eracle è generato da Deianira (un personaggio saldamente radicato nella Grecia centrale, cfr. Paus. 2, 23, 5) – è un personaggio che a propria volta nasce e cresce come tale nella medesima regione centrale della Grecia da cui provengono i Dori (per cui diviene ulteriormente comprensibile anche la doricità di Illo ed Egimio – o Panfilo – affermata da Pindaro);
- il fatto che l'adozione di Illo da parte di Egimio – sotto il profilo del legame parentale che si crea tra Illo, Dimante e Panfilo – si lega generalmente ai nomi delle tre antiche tribù in cui è organizzato l'*ethnos* dorico<sup>800</sup> – ricordate, oltre che da Tirteo (fr. 10, 16 G.-P.), anche da Eforo (*FGrHist* 70 F 15):
  - d'altra parte va notato che, in ragione di questo medesimo legame parentale, anche Dimante e Panfilo diventano partecipi dei diritti che il loro fratello adottivo Illo – in quanto Eraclide – può vantare sul Peloponneso<sup>801</sup>.

<sup>799</sup> La stessa qualifica di “re dei Dori” è quella che i diarchi Spartani (Eraclidi) detengono in Erodoto (Hdt. 6, 53, 1).

<sup>800</sup> Oliva (1971, 19) sulla base dei nomi delle tre tribù espone l'opinione degli studiosi secondo cui i Dimani siano stati la tribù più antica, gli Illei raccogliessero gli elementi di popolazioni legati all'Iliria e i Panfili suggeriscano ad una prima impressione di non essere un gruppo omogeneo, o che alcuni Dori abbiano potuto raggiungere la Panfilia in Asia Minore. Cfr. Hooker 1989, 130-31. Secondo Lévy 2003 (2006), 10, l'adozione di Illo da parte di Egimio sarebbe una ricostruzione volta squisitamente ad instaurare una simmetria tra le tre tribù doriche della tradizione, di cui i due figli naturali e il figlio adottivo di Egimio sarebbero gli eponimi, rilevando altresì che quella del nome delle tribù doriche è una questione piuttosto complessa, la cui analisi tuttavia potrebbe far luce sulla stessa origine e sulla composizione delle popolazioni doriche. Si veda anche Schnapp-Gourbeillon (2002, 138-39).

<sup>801</sup> Va notato poi che Eracle non ha mai rivendicato alcuna regione per se stesso: egli offre il suo aiuto ad altri e lascia la terra a questi ultimi, oppure la conserva per i figli (per Lacedemone, Diod. 4, 33, 5 e Isocr. *Arch.* 18; per la Doride, Diod. 4, 37, 4). È, inoltre, per via della morte dei figli naturali di Egimio – impegnati contro Tisameno (Apollod. 8, 176-77) – che, ad esempio secondo Nilsson (1951 [1972], 68-71), l'impresa della conquista del Peloponneso spetta al solo lignaggio di Illo.

- il dominio di Lacedemone lasciato da Tindareo ad Eracle a beneficio dei figli di questi e l'analoga assegnazione della terza parte del territorio e del regno dei Dori trovano la loro spiegazione in questo duplice status (Eraclide e Doro) dello stesso personaggio di Illo.

Pertanto Illo rappresenta un personaggio chiave non solo in quanto Eraclide, ma anche in quanto Doro “adottivo” per parte di padre (lui che lo era già geneticamente per parte di madre) – in modo tale che, da un lato, egli stesso è associato alla regalità dorica di Egimio ma, d'altra parte, associa i suoi fratelli adottivi al proprio diritto di Eraclide sul Peloponneso. Nondimeno è comprensibile che, nel momento in cui i Dori si stanziano nel Peloponneso (e nelle circostanze in cui gli Spartiati dovevano legittimare il loro dominio sul Peloponneso), sia questo secondo elemento – quello Eraclide – a dover prevalere ai fini della legittimazione. Cosicché se è vero che<sup>802</sup>, in tutte le varianti del mito, i Dori appaiono come una massa che si accontenta di accompagnare questi legittimi eredi Eraclidi perché possano tornare dall'esilio ed imporsi nel Peloponneso, d'altra parte – come osservava Malkin (1994, 41-43) – affinché il *ritorno degli Eraclidi* potesse essere per i Dori un *charter myth* che getti le fondamenta della loro presenza nel Peloponneso, era necessario che esso non fosse affatto *dorico*<sup>803</sup>. *La saga indipendente degli Eraclidi estende il diritto eraclide sul Peloponneso ai Dori attraverso un processo di storicizzazione del mito: la “storia” dei Dori diventa integrata con il Ritorno.*

Se è vero, dunque – come aveva notato già Nilsson (1951 [1972], 68-71) – che:

- da un lato, Egimio era un eroe strettamente connesso con i Dori (localizzato in Tessaglia in quanto essa era il luogo di insediamento di tutti gli Elleni) e che, in quanto tale, nel mito figura come figlio di Doro insieme a Tectamos, colonizzatore di Creta;
- d'altra parte, Eracle<sup>804</sup> in origine non era un eroe dorico<sup>805</sup>, ma gli episodi più importanti che lo riguardano si collocano in età micenea – al tempo in cui i Dori non erano ancora penetrati nella Grecia meridionale,

---

<sup>802</sup> Come peraltro sottolineava anche Schnapp-Gourbeillon (2002, 151).

<sup>803</sup> A riguardo, si veda anche Mossé (1985, 318-19). Ecco, dunque, che contestualmente anche allo sviluppo istituzionale della città quegli originari *tethmoi* di Egimio vengono meno a favore, ad esempio, della legislazione (e del mito) di Licurgo. Opportunamente, a mio avviso, Malkin (1994, 15) pone l'accento sul fatto che, in contrasto con l'arrivo dei Dori, percepiti come nuovi arrivati, l'arrivo di questi Eraclidi è visto come una *kathodos*, intesa sia come “discesa” sia come “ritorno dall'esilio”, la qual cosa implica un diritto di possessione sulle città che i Dori fondano sotto la loro guida. I discendenti di Eracle possedevano quei territori per assegnazione divina (per il caso di Sparta, lo abbiamo visto, cfr. Tyrt. fr. 1a. 12-15 G.-P., in cui sono solo gli Eraclidi e non i Dori a ricevere il dono di Zeus) e al contempo – come Malkin più avanti (p.26) specifica – la novità dei Dori nel territorio di Sparta era superata mediante la riaffermazione costante del passato predorico attraverso i legami sia con i Tindaridi, il cui ruolo abbiamo avuto modo di analizzare, sia con Menelao.

<sup>804</sup> Una trattazione estesa del personaggio di Eracle non può trovare spazio in questo lavoro, in quanto gli episodi e le caratteristiche di questo personaggio devono necessariamente essere messe in relazione con la serie di miti legati alla preistoria di Sparta di cui ci stiamo occupando, richiamando dati specifici qualora le considerazioni lo richiedano. Numerosi sono poi i contributi degli studiosi che si sono occupati di lui e della sua presenza nella letteratura greca e latina. A titolo puramente esemplificativo, tuttavia, si possono leggere le pagine a lui dedicate da L. R. Farnell (*Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*. Oxford 1921, 95-174), quelle di Nilsson (*The Mycenaean Origin of Greek Mythology*. Berkeley 1932, 187-220), o quelle di Burkert (1979, 78-98).

<sup>805</sup> A riguardo si vedano anche le osservazioni di Ehrenberg, il quale (1967, 29) rileva anche lui come Eracle non fosse un eroe dorico in origine e, d'altra parte, specifica il dato per cui solo le due famiglie reali e pochi altri a Sparta lo rivendicavano come loro antenato. Secondo Ehrenberg, alcune nobili famiglie Achee sembrano essere sopravvissute, come gli Aegidai (**Hdt. 4, 149**) e i Taltibii, il clan degli araldi (**Hdt. 7, 134**): le loro genealogie possono comunque essere un'invenzione posteriore, di quando divenne abituale per gli Spartani considerare se stessi discendenti di

è altresì necessario notare che l'importanza che successivamente verrà ad assumere Eracle stesso, quale eroico capostipite per eccellenza dei Dori – in concorrenza con il precedente ruolo di Egimio – si spiega proprio in ragione delle varie fasi di unione dei due miti e di parallelo sviluppo della società e della cultura delle comunità del Peloponneso, come abbiamo tentato di ricostruirle<sup>806</sup>.

Occorrerebbe, dunque – come invita a fare Schnapp-Gourbeillon (2002, 148-49), tenendo conto anche delle considerazioni di Malkin (1994, 41-43 – considerare la prospettiva per cui è *la storia che crea il mito e non viceversa*<sup>807</sup>. La stessa Schnapp-Gourbeillon (2002, 132-133, 153, 176-82) – in una prospettiva ampiamente peloponnesiaca e non solo spartana – ritiene, ad esempio, necessario separare il “ritorno degli Eraclidi” (così come riportato soprattutto dalla tradizione di Sparta) da ciò che i Dori sono stati storicamente. La stessa tradizione degli Eraclidi come conquistatori delle città in cui i Dori appariranno stanziati in età storica è qualcosa che si dà soprattutto per Sparta<sup>808</sup>, e che si è trasmessa poi all'immagine dei Dori di tutto il Peloponneso: per cui i Dori erano guerrieri ai margini del modo miceneo, al soldo di signori micenei spodestati da altri più potenti – quali nel mito erano appunto gli Eraclidi – e la fedeltà clientelare che li lega a costoro era la garanzia di ricevere dei terreni ove installarsi in caso di vittoria<sup>809</sup>. Dunque, la storia dei Dori di Sparta è una cosa, quella del mondo dorico nel suo complesso è ben altra.

Personalmente, dunque, non credo che tra i Dori e i loro signori Eraclidi ci fosse uno scarto maggiore di quello che correva tra il *wanax* e il *damos* micenei (tanto che Chadwick, ad esempio, ha creduto che i Dori fossero i componenti di quest'ultimo), se non dovuto a fattori contingenti, vale a dire una disponibilità di risorse diverse da parte dei primi e dei secondi, cui si lega il nomadismo pastorale degli uni e la sedentarietà agricola degli altri, e in generale due tipi molto diversi di economia<sup>810</sup>. Non dimentichiamo poi che, al livello di comunità della dimensione di villaggio –

---

Agamennone (**Hdt. 7, 159**). Egli si domanda se non furono davvero degli Achei esiliati a guidare i Dori propriamente detti nel Peloponneso. Ehrenberg non lo esclude, ma non ritiene di poterlo confermare, considerando a suo avviso sia una frattura profonda tra la Sparta dorica e la cultura micenea sia il fatto che la tradizione che unisce più da vicino i due ambiti risalga in effetti al VI secolo. A tal proposito egli cita **Hdt. 5, 72**.

<sup>806</sup> Da un punto di vista storico, dunque, come rileva anche Musti (1985, 50), dunque, Eracle rappresenta la continuità con il mondo acheo, nonché gli aspetti più squisitamente mitici; al contrario il mondo di Egimio – e prima di lui di Doro e di Elleno – costituisce il nuovo che sopraggiunge, che è allo stesso tempo la componente di più solida consistenza istituzionale – quale risulta dall'organizzazione in tre tribù.

<sup>807</sup> Il mito, dunque, potrebbe rispecchiare due fasi storiche distinte: quella più antica, dell'installazione dei Dori nel Peloponneso, e quella successiva, per cui il mito doveva legittimare le conquiste in Messenia (di cui ci è testimone, in modo particolare, Tirteo di cui qui ci occupiamo) da parte di un popolo – quello dorico, appunto – che era storicamente estraneo al Peloponneso. Già Tigerstedt nel 1965 (*The Legend of Sparta in Classical Antiquity*) aveva ritenuto opportuno distinguere, all'interno del racconto:

- da un lato la genealogia dei re successivi ad Eracle – a suo parere una creazione posteriore atta a giustificare l'egemonia spartana sul Peloponneso;
- dall'altra, il nucleo del mito degli Eraclidi – a suo dire ben più antico delle mire Spartane sulla Messenia.

<sup>808</sup> Questa particolarità della tradizione mitica di Sparta rappresenta il punto di partenza per la formazione del cosiddetto “miraggio spartano”, che porterà a rendere gli Spartani, e di conseguenza i Dori, degli esseri a parte, dei modelli di austerità e fervore militare rispetto, ad esempio, alla spensieratezza ionica.

<sup>809</sup> I re eraclidi sono ancorati ad un suolo ancestrale che li legittima a governare sul territorio, i loro sudditi Dori sono invece legittimati dal valore delle armi, utilizzate per la causa del ritorno dei loro sovrani banditi ingiustamente.

<sup>810</sup> Un'analisi degli aspetti particolari, anche culturali, legati a ciascuna delle due economie – così come delle fasi attraverso cui si ritorna dall'una all'altra durante i secoli bui – si trova in Snodgrass (1971 [2000], 378-80). Si veda anche Thomson (1949 [1965], 349), il quale, invece, descrive il ruolo che l'agricoltura stanziale – che seguì a forme di seminomadismo come quella della coltivazione di prodotti come i cereali, che non implicavano un legame permanente con il suolo – con l'introduzione delle colture arboree, ebbe per la formazione dei primi villaggi, da cui sarebbero nate le *póleis*.

quali vedremo che saranno le *phylai* spartane insediatesi sul territorio – la memoria mitica non è mai qualcosa che alcuni gestiscono attivamente ed altri subiscono passivamente, ma è tale perché rispecchia un'identità comune, e tale identità è basata su un criterio oggettivo quanto universalmente condiviso, che è quello della *sýngeneia* con un antenato comune a tutti gli individui della comunità (ruolo che – dalla prospettiva dei Dori – passa progressivamente da Egimio ad Eracle), una *sýngeneia* di cui i capi delle comunità di villaggio (*obe*) – le si chiami anche tribù (*phylai*) – sono i depositari, e che:

- sul piano mitico si compie simbolicamente (e definitivamente) con l'adozione di Illo da parte di Egimio, consentendo pertanto anche che,
- nel corso della storia di Sparta (e del Peloponneso), questa *syngeneia* si realizzi nei fatti, attraverso il susseguirsi delle generazioni e dei legami matrimoniali (il *synoikein*, è il caso di dirlo) che legano le singole famiglie le une alle altre fino a creare la compagine civica degli *homoioi*.

L'incongruenza, dunque, all'interno della stessa testimonianza del solo Tirteo – per cui in un frammento (Tyrt. fr. 1a, 12-15 G.-P.) egli ricorda che

*“Il figlio di Crono in persona, sposo di Era dalla bella corona,  
Zeus assegnò questa città agli Eraclidi,  
insieme ai quali, lasciando la ventosa Erineo,  
raggiungemmo l'ampia isola di Pelope  
[...] dallo sguardo lucente [...]”*

e, in un altro (Tyrt. fr. 8, 1, di cui qui ci occupiamo), esorta gli Spartiati impegnati nella falange in questo modo:

*“Avanti, siete infatti la progenie di Eracle invito,  
coraggio – di certo Zeus non torce il collo –...”*

– è soltanto apparente e si risolve, se non altro, nella coesistenza delle tre tribù doriche, i cui rappresentanti lo stesso Tirteo (Tyrt. fr. 10, 15-19 G.-P.)<sup>811</sup> ricorda parimenti schierati contro il nemico:

*“...imbracciati gli scudi concavi,  
suddivisi in schiere, Panphyli, Hyllei e Dymani  
...sollevando nelle mani la lancia omicida  
...affidando tutto agli dei immortali  
...obbediamo ai comandanti...”*

Dunque, da questa uniformità che si crea tra i tre eponimi delle tribù – i figli naturali di Egimio, Dimante e Panfilo, e il figlio adottivo Illo – spicca da un lato la storicità della tripartizione

<sup>811</sup> Tyrt. fr. 10, 15-19 G.-P.:

*ἴαί κοίλης ἀσπίσι φραξάμενοι,  
χωρὶς Πάμφυλοί τε καὶ Ὑλλεῖς ἠδ' ἔ Δυμᾶνες,  
ἀνδροφόνους μελίας χερσὶν ἀν[ασχόμενοι.  
ἰδ' ἀθανάτοισι θεοῖς ἐπὶ πάντ[α τρέποντες  
ἴατερμ. .ιη πεισόμεθ' ἠγεμ[ό*

tribale<sup>812</sup>, propria delle genti doriche e, dall'altro, l'esistenza di un corpo sociale delle genti doriche in cui la componente aristocratica – eraclide, miceneizzante – è perfettamente integrata con quella del *damos* – di Egimio, più peculiarmente dorica – ciascuna in modo complementare all'altra<sup>813</sup>. Quella separazione tra le genealogie degli Eraclidi e dei Dori (cfr. Malkin 1994, 39-40), quale è emersa dalle fonti letterarie analizzate, a questo punto viene ad annullarsi<sup>814</sup>, ed è su questa fusione che poggia l'identità civica degli *homoioi* di Sparta.

Pertanto – se è vero che nei diarchi gli Spartani riconoscevano i despositari diretti di quella *syngeneia* che legava tutti gli Spartiati ai primi Eraclidi (nonché ad Eracle stesso, e a Zeus)<sup>815</sup> – d'altra parte, le rivendicazioni di un legame particolare con gli Eraclidi che – stando alle fonti storiografiche (e. g. Plut. *Lys.* 2, 1; 24, 3)<sup>816</sup> – erano avanzate da alcune famiglie (magari a danno di altre) vanno collocate su di un piano storico contingente, in funzione di aspirazioni particolari che si collocano in contingenze politiche e sociali particolari. Basti dire – come rileva e. g. Marcello Lupi (2014, 47) – che questo era anche il caso della famiglia di Lisandro. Peraltro, il secondo dei passi plutarchei che ho menzionato (*Lys.* 24, 3)<sup>817</sup> sembra esprimersi proprio in favore di quella medesima fusione tra Eraclidi e Dori a cui mi sono riferito – quando si dice che:

*“Dopo che gli Eraclidi si furono uniti ai Dori e furono ritornati nel Peloponneso, fiorì a Sparta una stirpe numerosa e illustre, all'interno della quale, tuttavia, la successione al trono non riguardava tutti, ma regnavano soltanto i membri dei due casati cosiddetti degli Euripontidi e degli Agiadi, mentre agli altri nell'ordinamento non era assicurato alcun ulteriore privilegio in ragione della nobiltà di nascita, e le cariche legate al merito erano accessibili a tutti quelli che ne avessero l'attitudine.”*

Pertanto, anche il caso testimoniato da Erodoto (Hdt. 5, 72), riguardante l'interdizione a sacrificare nel sacrario sull'acropoli che la sacerdotessa di Atena Poliade fa a Cleomene I in quanto Doro – a cui il diarca risponde asserendo, al contrario, la propria origine Achea, quale discendente di Eracle –

<sup>812</sup> Tripartizione che, rileva Musti, alcuni sono inclini a negare, distinguendo tra i due personaggi di Dimante e Panfilo da un lato, ed Illo dall'altro.

<sup>813</sup> Dunque, secondo Musti (1985, 50-51), bisogna considerare la tripartizione tribale come un dato storico, collocando nell'area della Grecia centrale tra i capostipiti delle tribù non solo Dimane e Panfilo ma anche Illo, il quale abbiamo visto essere collegato a Deianira, figura mitica appunto della Grecia centrale. In una società così formata, persistenze micenee in età arcaica vengono a coesistere con tratti di novità tipicamente dorici, dei quali l'organizzazione in tre tribù e il dialetto dorico sono, secondo Musti, le più rilevanti.

<sup>814</sup> È precisamente quanto conclude Schnapp-Gourbeillon (2002, 38-39):

- commentando l'occorrenza in Tyrt. 10 G.-P. dei nomi delle tre tribù doriche, e parlando di un giunzione fatta tra Dori ed Eraclidi – al fine di stabilire i fondamenti della città spartiata, senza che vi sia confusione tra i due apporti, da cui si è originata anche la supposta equivalenza tra Spartiati e Dori;
- spiegando, in tal senso, anche l'estensione dell'appellativo di Eraclidi a tutti gli Spartani nel pieno dei loro diritti civili, quale compare in Tyrt. 8, 1 G.-P.

<sup>815</sup> Dal che conseguono anche le dispute per la regalità che abbiamo visto – avanzate sulla base di una presunta illegittimità di nascita imputata a chi doveva ereditare il trono di uno dei due casati alla morte del predecessore. Ovviamente è altrettanto vero che, sul piano dell'oggettività storica, gli stessi diarchi erano effettivamente dei Dori – e non già degli Eraclidi, come dimostra il caso di Cleomene I in Hdt. 5, 72.

<sup>816</sup> Si vedano, a riguardo, anche le note di commento di Piccirilli, in Angeli Bertinelli-Manfredini-Piccirilli-Pisani 1997, 226-28 e 266-67.

<sup>817</sup> *Plut. Lys. 24, 3: τῶν ἀναμιχθέντων Δωριεῦσιν Ἡρακλειδῶν καὶ κατελθόντων εἰς Πελοπόννησον πολὺ μὲν ἐν Σπάρτῃ καὶ λαμπρὸν ἦνθησε γένος, οὐ παντὶ δὲ αὐτῶν τῆς βασιλικῆς μετῆν διαδοχῆς, ἀλλ' ἐβασίλευον ἐκ δυεῖν οἰκῶν μόνον Εὐρυπωντίδαι καὶ Ἀγιάδαι προσαγορευόμενοι, τοῖς δὲ ἄλλοις οὐδὲν ἐτέρου πλέον ἔχειν ἐν τῇ πολιτείᾳ διὰ τὴν εὐγένειαν ὑπῆρχεν, αἱ δὲ ἀπ' ἀρετῆς τιμαὶ πᾶσι προὔκειντο τοῖς δυναμένοις.*

sintetizza al meglio la ricostruzione che qui abbiamo tentato di proporre. Sul piano storico-etnico, infatti, è senz'altro la sacerdotessa di Atena ad avere ragione, nel dire che Cleomene è Doro. Nondimeno, la risposta di Cleomene che si dice Acheo (Eraclide) è altrettanto legittima sul piano culturale dell'identità genetica.

Dobbiamo, in ultima analisi, tener conto di quanto osservava Irad Malkin (1994, 16-18), il quale – se da un lato osservava come il legame tra Eracle e gli Eraclidi era importante in virtù di ciò che Eracle aveva compiuto, soprattutto dal punto di vista costitutivo di un territorio su di un piano politico – d'altra parte invitava a non confondere la passione dei Greci per le genealogie con il ruolo che esse avevano a fini storici sottolineando, appunto, anche il fenomeno per cui alle genealogie pubbliche si affianchino quelle private, promosse dalle antiche famiglie per esaltare il loro lignaggio<sup>818</sup>.

In una società che ha come proprio fulcro la pratica costante dell'*arete* virile durante l'intero corso della vita del cittadino – prima in gioventù, durante le fasi della *agoge* obbligatoria; poi in età matura, assolvendo al meglio gli obblighi di cittadino, nell'esercito e nella condotta della vita ordinaria; indi in vecchiaia, allorché l'ingresso nella *gerousia* rappresentava eventualmente il coronamento di una vita particolarmente virtuosa<sup>819</sup> – sono semmai le qualità personali e non il lignaggio (cfr. Tyrt. fr. 9, 7 G.-P.) a garantire ad un cittadino e alla sua famiglia (cfr. in generale, Tyrt. fr. 9 G.-P.) un certo prestigio nella comunità, il quale si trasmette anche alle generazioni successive.

v. 2. θαρσεῖτ'. “*coraggio*”. Per la differenza di significato rispetto alla nozione di τόλμη (v. 11), si veda il commento *ad loc.* οὐπω Ζεὺς ἀυχένα λοξὸν ἔχει. “*di certo Zeus non torce il collo*”. L'espressione – come ritiene Prato (1968, 103-04) – si riferisce al fatto che Zeus non smette di essere propizio e di favorire gli Spartiati.

v. 3. μηδ' . . . δειμαίνετε, μηδὲ φοβεῖσθε. “*non vi sgomentate (la moltitudine nemica), né abbiate timore*”. Cfr. Tyrt. fr. 7, 16.

v. 4. ἰθὺς . . . ἀσπίδ' ἀνήρ ἐχέτω. “*Ciascuno tenga lo scudo dritto*”. Troviamo qui la prima menzione dello scudo (ἀσπίς), la cui importanza fondamentale per il combattimento oplitico (per cui cfr. Tyrt. 8, 24) è testimoniata anche dalla frequenza con cui è evocato da Tirteo in questi frammenti: fr. 8, 24, 28 e 35 (tralascio la menzione al v. 31); fr. 9, 25.

v. 5. ἐχθρὴν μὲν ψυχὴν θέμενος. “*avendo in dispregio la vita*”. Cfr. Tyrt. fr. 6, 14 e fr. 7, 18.

vv. 5- 6. θανάτου δὲ μελαίνας | κήρας <ὀμῶς> ἀγαῖς ἠελίοιο φίλας. “*ed ami le fosche Chere della morte al pari dei raggi del sole*”. Come sottolinea Prato (1968, 105), qui la menzione

<sup>818</sup> Questo vale anche per i gruppi minori all'interno dello stato, come le tribù, che avvertivano l'esigenza di riaffermare la propria identità specifica all'interno del più ampio tessuto cittadino.

<sup>819</sup> Cfr. Arist. *Pol.* 1270 b 24-25; Plut. *Lyc.* 26, 2. A proposito della collaborazione tra diarchi e anziani all'interno della *gerousia* e, in particolare, della possibilità che gli anziani “*che sono ad essi (scil. ai diarchi) massimamente vicini*” (τοὺς μάλιστα σφι τῶν γερόντων προσήκοντας, Hdt. 6, 57, 5) avevano assumere in quella circostanza le prerogative dei diarchi e, quindi, di votare in luogo di uno essi quando questi fosse stato assente – intendendo la vicinanza a cui fa riferimento Erodoto in termini di *ankhisteia*) – si veda, in particolare, Lupi 2014, 41-51.

delle Chere viene fatta con il significato primitivo di “demoni della morte”, come in Omero (e. g. *Il.* 2, 302 e 834). Si veda anche Tyrt. 9, 35.

v. 7. Ἄρεος πολυδακρύου ἔργ’ αἰδῆλα. “*le opere distruttrici di Ares lacrimevole*”. L’aggettivo αἰδῆλος indica letteralmente “ciò che rende invisibile”, ma stando agli usi dell’*epos* – come nota Prato (1968, 105) – anche ciò che è “odioso, esecrabile”.

v. 9. μετὰ φευγόντων τε διωκόντων. “*tra i fuggitivi e tra gli inseguitori*”. Verosimilmente, come nota Prato (1968, 105) ci si riferisce qui a casi sporadici e necessari di arretramento della falange nelle circostanze dello scontro, e non alla fuga dei vili. Per l’accostamento polare tra inseguimento e fuga, Prato rimanda ad *Hom. Il.* 22, 157-58.

v. 11. τολμῶσι παρ’ ἀλλήλοισι μένοντες. “*ardiscon di restare serrati gli uni agli altri*”. L’idea della τόλμη, “il coraggio, l’ardimento” (per cui si veda anche Chantraine DELG s. v. τόλμη, “action de prendre sur soi; d’oser; hardiesse”), in relazione a vari tipi di capacità di resistenza dell’oplita, è evocata anche in Tyrt. 9, 11 (εἰ μὴ τετλαίη μὲν ὄρων φόνον αἵματόεντα) e 18 (θυμὸν τλήμονα), in cui compaiono due forme del verbo τλήναι e si distingue dalla nozione di θάρσος, “fiducia in sé stessi” evocata al v. 2

v. 14. τρεσσάντων δ’ ἀνδρῶν. “*degli uomini che fuggono*”. Il verbo τρέω indica, in questo caso particolare, “l’abbandonare” il proprio posto nella falange (simboleggiato anche dall’abbandonare lo scudo), ma in generale significa “fuggire”. Si veda, a riguardo, Prato (1968, 106-07), il quale nota che già in Omero il verbo aveva il significato di “fuggire”. πᾶσ’ ἀπόλωλ’ ἀρετή. “*ogni virtù svanisce*”. Troviamo qui per la prima volta l’occorrenza del verbo (ἀπ)όλλυμι, che esprime l’idea della rovina, del “dileguarsi”, dello “svanire” (si veda anche Chantraine DELG, s. v. ὄλλυμι). In questo caso si riferisce alla virtù e al valore virile (ἀρετή; con il significato che essa ha anche in Omero). Il verbo è utilizzato anche – per negarlo – in Tyrt. 9, 31, in riferimento alla gloria e al nome dell’uomo valoroso che non svaniscono mai, e rientra in tutto un sistema di significati che esprimono l’idea della morte secondo canoni visivi – a partire dalla menzione dell’oscurità delle Chere in contrapposizione alla luminosità del sole (vv. 5-6; Tyrt. 9, 35), a cui fa seguito la menzione della terra che nasconde il cadavere del soldato caduto in battaglia (Tyrt. 9, 32). Alla perdita della vita che svanisce nell’oscurità dell’Ade, si sostituisce il persistere della nobile gloria (Tyrt. 9, 24 e 31) – quando, ovviamente, la vita sia persa in modo valoroso.

v. 16. ἦν αἰσχρὰ πάθη. “*che (lett. allorché) abbia a patire la vergogna*”. Prato (1968, 107) lo intende “*se gli accada il turpe evento (di fuggire)*”, in analogia con Callin. 1, 17. Per il suo contrario si veda Tyrt. fr. 9, 38.

v. 17. ἀργαλέον. “*duro; penoso*”. In riferimento all’atto di colpire un nemico mentre fugge – in modo complementare all’ingnomia che deriva dall’essere essi stessi feriti mentre si fugge (vv. 19-20; indice, in questo caso, di codardia).

vv. 19-20. αἰσχρὸς δ’ ἐστὶ νέκυς . . . | νῶτον ὄπισθ’ . . . ἐηλάμενος. “*vergognoso il cadavere ... trafitto ... nella schiena*”. Per il contrario, cfr. Tyrt. 9, 25-26. κατακείμενος ἐν κονίησι. “*che giace nella polvere*”. Come nel caso deprecabile dell’anziano che cada in battaglia al posto del giovane (Tyrt. 7, 24), anche in questo caso, l’ignominia che connota il caso di chi venga

ferito alle spalle (dunque, mentre fugge) è rappresentata dall'immagine concreta del cadavere insozzato dalla polvere.

vv. 21-22 (=Tyr. fr. 7, 31-32; *cfr.*).

v. 24. ἀσπίδος εὐρείης γαστρὶ καλυψάμενος. “*riparando ... nel ventre di un ampio scudo*”. Questa espressione di Tirteo – come ha notato Prato (1968, 109-12) – ha inaugurato anche un ampio dibattito su quale fosse la foggia dello scudo oplitico – il quale in questo caso sembrerebbe essere simile nelle dimensioni al cosiddetto scudo “a torre” di tipo miceneo e presente anche in Omero (e. g. *Il.* 6, 117-18). Tuttavia, questo tipo di scudo dovette di fatto scomparire con il tramonto stesso della civiltà micenea, e non è attestato per le epoche successive. Bisogna dunque pensare, semmai, allo scudo preoplitico, come quello di Achille (*Il.* 18, 480-ss), più piccolo, rotondo o rettangolare, capace di offrire una protezione alle varie parti del corpo – a cui fa seguito lo scudo oplitico vero e proprio il cui diametro (normalmente tra gli 80 e i 100 cm) poteva arrivare anche a 150 cm (come potrebbe essere in questo caso). Si veda anche, in riferimento ai *gimneti*, vv. 35-38: ὑπ’ ἀσπίδος | πτώσσοντες . . . | τοῖσι πανόπλοισιν πλησίον ἰστάμενοι. “*rannicchiati al riparo dello scudo ... collocandovi al fianco degli opliti*”. Molto probabilmente – come sostiene Prato (1968, 115) – in questo caso doveva trattarsi di uno scudo piccolo di cui erano dotati gli armati alla leggera –al quale, aggiungo io, si aggiungeva anche la protezione derivata dal collocarsi accanto a chi indossava la panoplia (come questo stesso passo potrebbe lasciare intendere).

v. 25. τινασσέτω. “*agiti*”. Prato (1968, 113) invita, invece, a tradurre più semplicemente “brandisca”, in quanto *tenere fermamente la lancia era condizione essenziale per una marcia ordinata*.

v. 27. ἔρδων δ’ ὄβριμα ἔργα. “*compiendo azioni gagliarde*”. L’aggettivo ὄβριμος (che al v. 25 è riferito alla lancia) indica chi o ciò che è “*forte, potente, robusto*”

v. 28. ἀσπίδ’ ἔχων. “*giacchè ha lo scudo*”. In ragione della funzione dello scudo nel contesto dello scontro – che è essenzialmente quella di proteggere tanto l’oplita quanto il compagno che lo affianca – ho ritenuto di esplicitare il participio con una proposizione causale, per cui la protezione che lo scudo offre al guerriero deve allontanare da costui ogni timore di guadagnare lo scontro ravvicinato con il nemico (v. 29: ἐγγὺς ἰὼν αὐτοσχεδὼν, “*da vicino, corpo a corpo*”), non temendo i dardi che, al contrario, dovrebbero tenerlo a distanza.

v. 35. ὦ γυμνήτες. “*o gimneti*”. Prato (1968, 114-15) ritiene questa la prima testimonianza dell’impiego degli iloti all’interno dell’esercito lacedemone.

**Tyrt. fr. 9 G.-P. (= 12 W)<sup>820</sup>.**

οὐτ' ἄν μνησαίμην οὐτ' ἐν λόγῳ ἄνδρα τιθείμην  
οὔτε ποδῶν ἄρετῆς οὔτε παλαισμοσύνης,  
οὐδ' εἰ Κυκλώπων μὲν ἔχοι μέγεθός τε βίην τε,  
νικώϊη δὲ θεῶν Θρηϊκίον Βορέην,  
5 οὐδ' εἰ Τιθωνοῖο φυὴν χαριέστερος εἶη,  
πλουτοῖη δὲ Μίδεω καὶ Κινύρεω μάλιον,  
οὐδ' εἰ Τανταλίδεω Πέλοπος βασιλεύτερος εἶη,

<sup>820</sup> **TEST: (i) Stob. 4, 10** (ἔπαινος τόλμης), 1, IV 327 H. [SMA] Τυρταίου· [1-14] + 6, IV 328 H. [SMA] Τυρταίου· [15-44];

**(ii) Plat. Leg. 629a-630b:** προστησώμεθα γοῦν Τύρταιον, τὸν φύσει μὲν Ἀθηναῖον, τῶνδε δὲ πολίτην γενόμενον, ὃς δὴ μάλιστα ἀνθρώπων περὶ ταῦτα ἐσπούδακεν εἰπὼν ὅτι

οὐτ' ἄν μνησαίμην οὐτ' ἐν λόγῳ ἄνδρα τιθείμην  
οὐτ' εἴ τις πλουσιώτατος ἀνθρώπων εἶη, φησὶν, οὐτ' εἰ πολλὰ ἀγαθὰ κεκτημένος, εἰπὼν σχεδὸν ἅπαντα, ὃς μὴ περὶ τὸν πόλεμον ἄριστος γίγνοιτ' ἀεὶ. [...] εἰρηκας γοῦν ᾧδε ἐν τοῖς ποιήμασιν, ὡς οὐδαμῶς τοὺς τοιοῦτους ἀνεχόμενος, οἱ μὴ τολμήσωσιν μὲν <ὄραν φόνον αἱματόεντα>, καὶ δηίων ὀρέγοιεντ' ἐγγύθεν ἰστάμενοι

[...] πιστὸς μὲν γὰρ καὶ ὑγιής ἐν στάσεσιν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο ἄνευ συμπάσης ἄρετῆς· διαβάντες δ' εὖ καὶ μαχόμενοι ἐθέλοντες ἀποθνήσκειν ἐν ᾧ πολέμῳ φράζει Τύρταιος τῶν μισθοφόρων εἰσὶν πάμπολλοι. “Prendiamo il caso di Tirteo, ateniese di nascita, ma divenuto loro cittadino (scil. di Sparta), il quale più di qualsiasi altro aveva a cuore queste cose, quando diceva che

« non ricorderei né terre in conto un uomo »

nemmeno se fosse il più ricco degli uomini, dice, né se possedesse molte buone qualità – e le enumera quasi tutte – quando risultasse sempre il più valoroso in guerra [...] In ogni caso, tu hai detto nei tuoi componimenti che in nessun caso poteva tollerare quelli che non sopportassero «di vedere la strage cruenta», e

«non affrontino i nemici stando loro vicino»

[...] Costui, nella circostanza di una guerra civile, non resterebbe fedele e integro, senza una virtù totale; invece, nella guerra di cui parla Tirteo, sono moltissimi i mercenari che volentieri morirebbero marciando compatti e combattendo”.

**(iii) Plat. Leg. 660e-661a:** ἐὰν δὲ ἄρα πλουτῆ μὲν Κινύρα τε καὶ Μίδα μάλλον [6], ἢ δὲ ἄδικος, ἄθλιός τ' ἐστὶ καὶ ἀνιαρῶς ζῆ. καὶ “Οὐτ' ἄν μνησαίμην>,” φησὶν ὑμῖν ὁ ποιητής, εἰπερ ὀρθῶς λέγει, “οὐτ' ἐν λόγῳ ἄνδρα τιθείμην,” [1] ὃς μὴ πάντα τὰ λεγόμενα καλὰ μετὰ δικαιοσύνης πράττει καὶ κτῆτο, καὶ δὴ “καὶ <δηίων>” τοιοῦτος ὢν “ὀρέγοιτο <ἐγγύθεν ἰστάμενος>,” [12] ἄδικος δὲ ὢν μῆτε τολμῶ “ὄρων φόνον αἱματόεντα” [11] μῆτε νικῶ θεῶν “Θρηϊκίον Βορέην,” [4] μῆτε ἄλλο αὐτῷ μηδὲν τῶν λεγομένων ἀγαθῶν γίγνοιτό ποτε. “e quando questi sia più ricco di Cinira e Mida (v. 6), ma sia ingiusto, egli è misero e vive tristemente. E «non ricorderei» (v. 1) dice il vostro poeta, se si esprime correttamente, «né terre in conto un uomo» (v. 1), che non compia e conquisti con giustizia tutte le cose che definiamo belle, e per di più, essendo tale, «affronti i nemici stando loro vicino» (v.12); ma essendo ingiusto, né sopporterà di «di vedere la strage cruenta» (v. 11), né vincerà nella corsa «il tracio Borea» (v. 4), né mai gli potrebbe toccare un altro di quelli che sono definiti ben”.

**(iv) Theogn. 1003-1006 [13-16];**

Ἦδ' ἄρετῆ, τόδ' ἄεθλον ἐν ἀνθρώποισιν ἄριστον  
κάλλιστόν τε φέρειν γίνεται ἀνδρὶ σοφῶι,  
ξυνὸν δ' ἐσθλὸν τοῦτο πόλῃ τε παντὶ τε δήμῳι,  
ὅστις ἀνήρ διαβάς ἐν προμάχοισι μένει.

“Questa è la virtù, questo tra gli uomini il premio più nobile  
e il più bello da conseguire per un uomo saggio.

Questo è un bene comune per la città e per tutto il popolo,  
un uomo che, marciando nelle prime file, resista”

**(v) Theogn. 935-938 [cfr. 37-40; 42]:**

πάντες μιν τιμῶσιν: ὁμῶς νέοι οἳ τε κατ' αὐτόν  
χώρης εἴκουσιν τοῖ τε παλαιότεροι.  
γηράσκων ἄστοῖσι μεταπρέπει, οὐδὲ τις αὐτόν  
βλάπτειν οὐτ' αἰδοῦς οὔτε δίκης ἐθέλει.

“Lo onorano tutti ugualmente, giovani e coetanei,  
e a lui i più anziani cedono il posto.

Invecchiando spicca tra i cittadini, e nessuno  
osa offenderlo nell'onore o nel diritto.”

- γλώσσαν δ' Ἀδρήστου μειλιχόγηρυν ἔχοι,  
οὐδ' εἰ πᾶσαν ἔχοι δόξαν πλὴν θούριδος ἀλκῆς·  
10 οὐ γὰρ ἀνὴρ ἀγαθὸς γίνεται ἐν πολέμῳ  
εἰ μὴ τετλαίῃ μὲν ὄρων φόνον αἱματόεντα,  
καὶ δηίων ὀρέγοιτ' ἐγγύθεν ἰστάμενος.  
ἦδ' ἀρετῆ, τόδ' ἄεθλον ἐν ἀνθρώποισιν ἄριστον  
κάλλιστόν τε φέρειν γίνεται ἀνδρὶ νέῳ.  
15 ξυνὸν δ' ἐσθλὸν τοῦτο πόλῃ τε παντὶ τε δήμῳ,  
ὅστις ἀνὴρ διαβάς ἐν προμάχοισι μένη  
νωλεμέως, αἰσχροῦ δὲ φυγῆς ἐπὶ πάγχυ λάθηται,  
ψυχὴν καὶ θυμὸν τλήμονα παρθέμενος,  
θαρσύνῃ δ' ἔπεσιν τὸν πλησίον ἄνδρα παρεστώς·  
20 οὗτος ἀνὴρ ἀγαθὸς γίνεται ἐν πολέμῳ.  
αἶψα δὲ δυσμενέων ἀνδρῶν ἔτρεψε φάλαγγας  
τρηχείας, σπουδῇ δ' ἔσχεθε κῦμα μάχης,  
αὐτὸς δ' ἐν προμάχοισι πεσὼν φίλον ὤλεσε θυμὸν,  
ἄστῃ τε καὶ λαοῦς καὶ πατέρ' εὐκλείσας,  
25 πολλὰ διὰ στέρνοιο καὶ ἀσπίδος ὀμφαλοέσσης  
καὶ διὰ θώρηκος πρόσθεν ἐληλάμενος.  
τὸν δ' ὀλοφύρονται μὲν ὁμῶς νέοι ἠδὲ γέροντες,  
ἀργαλέῳ δὲ πόθῳ πᾶσα κέκηδε πόλις,  
καὶ τύμβος καὶ παῖδες ἐν ἀνθρώποις ἀρίσημοι  
30 καὶ παίδων παῖδες καὶ γένος ἐξοπίσω·  
οὐδέ ποτε κλέος ἐσθλὸν ἀπόλλυται οὐδ' ὄνομ' αὐτοῦ,  
ἀλλ' ὑπὸ γῆς περ ἐὼν γίνεται ἀθάνατος,  
ὄντιν' ἀριστεύοντα μένοντά τε μαρνάμενόν τε  
γῆς πέρι καὶ παίδων θοῦρος Ἄρης ὀλέσει.  
35 εἰ δὲ φύγη μὲν κῆρα τανηλεγέος θανάτιο,  
νικήσας δ' αἰχμῆς ἀγλαὸν εὖχος ἔλη,  
πάντες μιν τιμῶσιν ὁμῶς νέοι ἠδὲ παλαιοί,  
πολλὰ δὲ τερπνὰ παθῶν ἔρχεται εἰς Ἀΐδην,  
γηράσκων δ' ἀστοῖσι μεταπρέπει, οὐδέ τις αὐτὸν  
40 βλάπτειν οὔτ' αἰδοῦς οὔτε δίκης ἐθέλει,  
πάντες δ' ἐν θώκοισιν ὁμῶς νέοι οἳ τε κατ' αὐτὸν  
εἴκουσ' ἐκ χώρης οἳ τε παλαιότεροι.  
ταύτης νῦν τις ἀνὴρ ἀρετῆς εἰς ἄκρον ἰκέσθαι  
πειράσθω θυμῷ μὴ μεθίεις πολέμου.

- “Non ricorderei né terrei in conto un uomo  
né per l'agilità dei piedi o nell'arte della lotta,  
nemmeno se avesse la mole e la forza dei Ciclopi,  
o se nella corsa vincessse il tracio Borea,  
5 né se d'aspetto fosse più grazioso di Titono,  
o più ricco di Mida e di Cinira,  
nemmeno se fosse un re più autorevole del Tantalide Pelope,  
o se avesse la lingua di miele di Adrasto,  
nemmeno se avesse ogni motivo di fama, ma non il vigore bellicoso:  
10 non risulta, infatti, un uomo valente in guerra,*

- se non sopporta di vedere la strage cruenta  
e non affronti i nemici stando loro vicino.  
Questa è la virtù, questo tra gli uomini il premio più nobile  
e il più bello da conseguire per un giovane.*
- 15 *Questo è un bene comune per la città e per tutto il popolo,  
un uomo che, marciando nelle prime file, resista  
senza sosta, dimenticandosi del tutto la fuga ignominiosa,  
offrendo la vita e il suo animo costante,  
e, standogli accanto, incoraggi con le parole il vicino:*
- 20 *questo è un uomo valente in guerra.  
Subito volge in fuga le aspre falangi  
dei nemici, con zelo frena l'onda della battaglia.  
Costui, cadendo nelle prime file, perde l'amabile vita,  
ricoprendo di gloria la città, il popolo, il padre,*
- 25 *trafitto più volte davanti, nel petto  
e nello scudo umbilicato e nella corazza.  
Lo piangono ugualmente giovani e anziani,  
e la città intera si addolora di triste rimpianto,  
e la tomba e i figli sono illustri tra gli uomini,*
- 30 *e i figli dei figli e la progenie futura;  
né mai la nobile gloria svanisce né il suo nome,  
ma pur sotto terra diventa immortale,  
chiunque l'impetuoso Ares faccia perire mentre eccelle,  
resiste e combatte per la patria e per i figli.*
- 35 *Ma se fugge alla Chera di morte dolorosa e,  
vincitore, riporta il fulgido vanto della battaglia,  
lo onorano tutti ugualmente, giovani e vecchi,  
e si incammina nell'Ade avendo goduto di molti diletti,  
invecchiando spicca tra i cittadini, e nessuno*
- 40 *osa offenderlo nell'onore o nel diritto,  
ma tutti nelle runioni, giovani e anziani suoi pari,  
e quelli ancora più anziani gli cedono il posto.  
Ciascuno, adesso, si sforzi nell'animo di giungere  
al culmine di questa virtù, e non desista dallo scontro.”*

**Note di traduzione e di commento.**

vv. 1-9. “Non ricorderei né terrei in conto un uomo / né per l'agilità dei piedi o nell'arte della lotta, / nemmeno se avesse la mole e la forza dei Ciclopi, / o se nella corsa vincesses il tracio Borea, / né se d'aspetto fosse più grazioso di Titono, / o più ricco di Mida e di Cinira, / nemmeno se fosse un re più autorevole del Tantalide Pelope, / o se avesse la lingua di miele di Adrasto, / nemmeno se avesse ogni motivo di fama, ma non il vigore bellicoso”. Come nota Prato (1968, 118-19) le qualità che Tirteo mette a confronto con la vera *arete* (ricusandone la lode) sono tutte qualità arcaiche – proprie degli eroi omerici.

v. 9. θούριδος ἀλκῆς. “*il vigore bellicoso*”. Cfr. Tyrt. fr. 7, 17. È precisamente l’uomo con questa qualità (e non le altre qualità che Tirteo ha ricusato) che sarà celebrata dalla lode del poeta (v. 1: μνησαίμην . . . ἐν λόγῳ . . . τιθείην). Si veda Prato (1968, 124).

v. 11. εἰ μὴ τετλαίη μὲν ὀρῶν. . φόνον αἱματόεντα. “*se non sopporta di vedere la strage cruenta*”. Diversamente interpreta Prato (1968, 129), che attribuisce al participio un valore temporale ipotetico (“*allorché veda la strage cruenta*”), disgiungendolo dalla menzione della resistenza, che qui va vista in sé stessa (la virtù precipua dell’oplita; in tal senso, Prato ricorda anche il parallelo di Hom. *Il.* 11, 317 suggerito da Diehl e Defradas) A proposito della nozione espressa da τλήναι – a cui si collega anche al θυμὸν τλήμονα di v. 18 – si veda il commento a Tyrt. fr. 8, 11.

v. 12. ἐγγύθεν ἰστάμενος. “*stando loro vicino*”. Cfr. Tyrt. fr. 8, 29.

vv. 13-14. ἄθλον ἐν ἀνθρώποισιν ἄριστον | κάλλιστόν τε φέρειν. “*questo tra gli uomini il premio più nobile e il più bello da conseguire*”. Menzionando il “premio” costituito dalla condotta valorosa in battaglia Tirteo richiama, in modo funzionale ad anteporre questo a quelli, i premi conseguiti nelle gare atletiche. Non sono troppo sicuro, al contrario di Prato (1968, 13), che qui ci sia un intento polemico – in quanto a Sparta forme di competizioni ginniche erano funzionali precisamente a preparare i fanciulli all’attività bellica.

v. 14. ἀνδρὶ νέῳι. “*per un giovane*”.

v. 15. ξυνὸν δ’ ἐσθλὸν τοῦτο. “*un bene comune*”. La connotazione di “comune” del “bene” rappresentato dal valore individuale – come nota anche Prato (1968, 130) – costituisce un elemento di diversità con la logica personalistica propria del guerriero omerico, ed esprime anche quella *divulgazione* di quei valori precedentemente esclusivi dell’aristocrazia – che si accompagna alla progressiva acquisizione di potere da parte della città. L’aggettivo ἐσθλός, “saggio, assennato; abile, prode; utile, propizio” (si veda anche Chantraine DELG, s. v. ἐσθλός) – qui nella forma sostantivata del neutro – ricorre anche al v. 31. πόλῃ τε παντί τε δήμῳι. “*per la città e per tutto il popolo*”.

vv. 16-17. διαβάς ἐν προμάχοισι μένηι | νωλεμέως. “*marciando nelle prime file, resista senza sosta*”.

v. 18. ψυχὴν καὶ θυμὸν τλήμονα παρθέμενος. “*offrendo la vita e il suo animo costante*”. A riguardo, si veda Snell (1969, 9-20). Prato (1968, 131) osserva come il frequente accostamento delle due nozioni di “spirito” (θυμός; per cui io preferirei parlare piuttosto di “animo” – sede delle passioni e, poi, dell’intelletto – oltre che “cuore”, in quanto principio vitale; cfr. Chantraine DELG, s. v. θυμός) e di vita materiale (ψυχή; che io interpreterei piuttosto come “soffio [o forza] vitale”; cfr. Chantraine DELG, s. v. ψυχή) già in Omero siano tendenzialmente condensati in un unico concetto.

v. 23. ἐν προμάχοισι πεσῶν. “*cadendo nelle prime file*”. Cfr. commento a Tyrt. 6, 1-2. φίλον ὄλεσε θυμόν. “*perde l’amabile vita*”. Avevamo accennato (Tyrt. fr. 6, 13-14) come al dispregio della vita, Tirteo contrapponga l’immortalità garantita dalla gloria (Tyrt. 9, 31-32). In questo caso,

invece, al dispregio per la ψυχὴ si sostituisce la considerazione in cui è tenuto il θυμός (cfr. *infra*) che – in sostituzione di ψυχὴ, nel momento in cui l'energia vitale si spegne per il sopraggiungere della morte – viene definito “amabile, caro”. Prato (1968, 132) rileva come questi echi della elegia tirtaica ricorrono ampiamente nelle iscrizioni e negli epigrammi per i caduti in guerra.

v. 24. ἄστῦ τε καὶ λαοὺς καὶ πατέρ' . . . εὐκλείσας. “*ricoprendo di gloria la città, il popolo, il padre*”. Il popolo connotato come λαοί si spiega in relazione alla città connotata come ἄστῦ. Per la designazione non marcata di πόλις e δῆμος si veda il v. 15.

vv. 25-26. πολλὰ . . . πρόσθεν ἐληλάμενος. “*trafitto più volte davanti*”. Il cadavere che presenta le ferite nella parte frontale indica che il guerriero è caduto mentre affrontava il nemico – a differenza del caso ignominioso di chi venga ucciso mentre fugge (Tyrt. fr. 8, 19-20). διὰ στέρνοιο καὶ ἄσπίδος ὀμφαλοέσσης | καὶ διὰ θώρηκος. “*nel petto e nello scudo umbilicato e nella corazza*”.

v. 27. τὸν δ' ὀλοφύρονται. “*lo piangono*”. Il tipo di lamento espresso da ὀλοφύρομαι, “gemo, mi lamento”, rimanda alla pratica della ὀλολυγὴ, “il grido acuto” del lamento funebre (si veda anche il verbo ὀλολύζω), propria anche del lamento omerico. Si veda anche Prato (1968, 134).

v. 28. ἀργαλέωι δὲ πόθωι . . . κέκηδε. “*(la città) si addolora di triste rimpianto*”. Il rimpianto (πόθος) e il cordoglio (κῆδος) – coerentemente alla funzione comunitaria (v. 15) del valore dell'oplita – viene espresso dall'intera città.

vv. 29-30. καὶ τύμβος καὶ παῖδες . . . καὶ παίδων παῖδες καὶ γένος ἔξοπίσω. “*e la tomba e i figli . . . e i figli dei figli e la progenie futura*”. La tomba del guerriero caduto – situata all'interno della città – costituisce un monumento al valore di chi ha sacrificato la propria vita per la patria: una memoria la cui durata imperitura è rappresentata da Tirteo secondo il susseguirsi delle generazioni che – a partire da quella dei figli e dei nipoti – si dipana indefinitamente nell'avvenire. ἀρίσημοι. “*illustri*”. Opportunamente, Prato (1968, 135) pone questo passaggio in relazione con un passaggio dell'*Epitaffio* di Pericle (Thuc. 2, 43, 2), anche se a me sembra che – a differenza di quanto si dice in Tucidide (ove la tomba più illustre non è quella in cui sono deposte le spoglie ma è la memoria dei cittadini, in cui è riposto il ricordo dei caduti) – qui Tirteo faccia riferimento alla tomba vera e propria.

v. 31-32. οὐδέ ποτε κλέος ἐσθλὸν ἀπόλλυται οὐδ' ὄνομ' αὐτοῦ | ἀλλ' ὑπὸ γῆς περ ἔων γίνεται ἀθάνατος. “*né mai la nobile gloria svanisce né il suo nome, ma pur sotto terra diventa immortale*”. Si veda il commento a v. 36 e a Tyrt. 8, 14.

v. 33-34. ἀριστεύοντα μένοντά τε μαρνάμενόν τε. “*mentre eccelle, resiste e combatte*”. Abbiamo qui la giustapposizione di tre differenti e complementari qualità dell'oplita – evocate anche altrove da Tirteo – quali sono l'eccellenza in battaglia (cfr. Tyrt. fr. 9, 13 e 39), la resistenza (Tyrt. ffr. 7, 15 e 8, 11) e il contributo alla lotta (Tyrt. ffr. 6, 2 e 7, 18). γῆς πέρι καὶ παίδων. “*per la patria e per i figli*”.

v. 36. αἰχμῆς ἀγλαὸν εἶχος. “*il fulgido vanto della battaglia*”. Il fulgore che deriva dalla vittoria in battaglia è palesemente legato al κλέος ἐσθλὸν di v. 31 e si oppone alla connotazione

oscura tanto della terra che ricopre il cadavere (v. 32) quanto delle Chere (v. 35; cfr. anche Tyrt. 8, 6) e di Ade (v. 38) – legati, al contrario, alla morte espressa anche dall’invisibilità del cadavere sotto terra (v. 32). Si ricordi anche il riferimento polare all’oscurità delle Chere e alla luminosità dei raggi del sole in Tyrt. 8, 5-6

v. 38. πολλὰ δὲ τερπνὰ παθῶν. “*avendo goduto di molti diletti*”. Per il caso contrario, si veda Tyrt. 8, 16 (ἦν αἰσχρὰ πάθη).

v. 39. ἀστοῖσι μεταπρέπει. “(invecchiando) *spicca tra i cittadini*”. Probabilmente – come nota Prato (1968, 136) – qui si potrebbe alludere all’ammissione alla *gerousia* che veniva concessa all’uomo valoroso (come testimoniano, lo abbiamo visto, Arist. *Pol.* 1270 b 24-25 e Plut. *Lyc.* 26, 2).

v. 40. οὔτ’ αἰδοῦς οὔτε δίκης. “*nell’onore o nel diritto*”. Come nota anche Prato (1968, 137), la nozione morale di αἰδώς (che impronta la condotta dell’uomo nelle relazioni con i propri simili; per cui si veda anche Tyrt. fr. 6, 12) e quella complementare, proto-giuridica, di δίκη, la “norma; la direttiva”, “l’uso” (in relazione con δείκνυμι; cfr. Chantraine DELG, s.v.) oppure (stando al significato attribuitole da Snell, che Prato accetta) la “giusta porzione” commisurata alla condizione di ciascuno; cfr. Hom. *Od.* 14, 59) sono i due criteri essenziali su cui si fonda la vita associata della *polis* arcaica. La nozione di δίκη qui sembra eventualmente presupporre anche il criterio proporzionale della uguaglianza “geometrica”: per cui al guerriero valoroso è dovuto il rispetto (αἰδώς) commisurato ai meriti acquistati.

v. 41-42. ἐν θώκοισιν . . . εἴκουσ’ ἐκ χώρας. “*nelle riunioni ... gli cedono il posto*”. Opportunamente, a mio avviso, Prato (1968, 138) richiama a riguardo il privilegio della προεδρία riservato alle autorità politiche e religiose nonché, nel caso di Sparta, agli stessi diarchi (Hdt. 6, 57, 2).

v. 43. ταύτης . . . ἄρετῆς εἰς ἄκρον. “*al culmine di questa virtù*”.

## Indici.

### Indice dei passi citati.

- Alcmane **fr. 3 C, 13-14:** 168; **16:** 192;  
**16-21:** 146; **50-51:** 117 n.  
 328; **59:** 28; **64-77:** 14; **67-68:** 26.  
 fr. 8 C (= 16 PMG): 9; 11-ss; 26; 30-32; 85; 97; 139.  
 fr. 9 C: 23 n. 44; 31 e n. 61; 209 e n. 643; 211.  
 fr. 13a PMG: 11 n. 14; 13; 19.  
 fr. 13c PMG: 12 n. 14.  
 fr. 26 C: 19 n. 31.  
 fr. 80c C: 17.  
 fr. 80d-f C: 33; 34-ss.  
 fr. 81 C: 168;  
 fr. 90 C: 59;  
 fr. 91 C: 20 n. 33.  
 fr. 98 C: 208 n. 639.  
 fr. 105 C: 168; 170 n. 492.  
 fr. 113 C: 146;  
 fr. 137 C: 18 e n. 29.  
 fr. 143 C: 61 e n. 152.  
 fr. 144 C: 31 n. 60.  
 fr. 146 C: 18; 27 n. 51; 28.  
 fr. 206 C: 28.  
 fr. 210 C: 176 n. 508;
- Alessandro Etolo A. P. 7, 709: 22 e n. 39; 23-26.
- Anacreonte fr. 11 PMG: 191 n. 553.  
 fr. 481 PMG: 26.
- Antipatro di Tessalonica A. P. 7, 18: 22 n. 42.
- Apollodoro di Atene (FGrHist 244) F 62: 42 n. 96; 69 n.179;  
 F 204: 11 n. 14;
- Apollonio Rodio 4, 972: 12 n. 15
- Archiloco fr. 19 W: 23 n. 43
- Aristofane **Av.**  
 917-19: 19 n. 31;  
 978: 100 n. 270;
- 987: 100 n. 270.  
**Nub.**  
 655a: 14.  
**Ra.**  
 896: 16 n. 24.  
**Thesm.**  
 159-60: 14.  
**Vesp.**  
 684-85: 100 n. 270; 1271-75: 15 e n. 19.
- Aristotele **Athen. Pol.** 5-12: 200 n. 592; 11: 163-64; 12: 109 n. 302; 20: 164;  
**Pol.**  
 1253 a 3: 110  
 1263 a 21-ss: 223 n. 689  
 1263 b40-1264 a1: 223 n. 689  
 1265 b 40: 222 n. 685  
 1269a 29-ss: 218;  
 1269b 22-23: 218;  
 1270 a 15-35: 218;  
 1270 a 15-b6: 216 n. 665  
 1270 a 19-21: 218  
 1270 a 25: 221 n. 684  
 1270 a 36-38: 201  
 1270 a 39-b6: 218 n. 673  
 1270 b 6-35: 200 n. 591; 215; 221; 222 n. 686;  
 1270 b 19-20: 66 n. 169  
 1270 b 24-25: 276 n. 819; 284  
 1270 b 35-1271 a18: 215; 222 n. 686  
 1271 a 18-26: 215; 222 n. 686  
 1271 a 26-37: 222 n. 687  
 1271 a 39-41: 223; 239 n. 727  
 1271 b 6-10: 223  
 1271 b 10-17: 223 n. 688  
 1271 b 20-72b1: 66 n. 169  
 1271 b 25-ss: 69 n. 179  
 1272 a 2: 208 n. 639  
 1272 a 10-12: 67 n. 172  
 1272 a 12-16: 223 n. 689  
 1272 a 28-34: 221

	1272 a 36-39: 215; 222 n. 686	Lampsaco ( <i>FGrHist</i> 262)	
	1273 b 32-1274 b 28: 201;	Chamaleone	fr. 24 Wehrli: 20 n. 33
	1294 b 20-24: 211 n. 648	Pontico	
	1296 a 18-21: 225 n. 696		
	1297 b 16-28: 165;	Cicerone	<b>Brut.</b> 10, 40: 80 n. 201;
	1301 b 17-21: 64 e n. 164; 66;		<b>Fin.</b> 5, 1-5: 103 n. 279;
	1305 a 7-ss: 183		<b>Resp.</b> 2, 10, 18: 80 n. 201; 2, 20: 60 n. 151;
	1306 b 22-1307a 5: 178		
	1306 b 36-1307a2: 205		
	1307 a 2-7: 64 n. 164		
	1307 a 34-38: 219 n. 675		
	1313 a 25-ss: 68; 182 n. 527; 221;		
	1313 a 28-34: 221;	Claudio Eliano	<b>VH</b> 1, 27, 1-2: 209 n. 643 12, 21: 112 n. 312 12, 50: 32 n. 63 13, 23: 69 n. 179
	1329 b41-1330 a13: 223;		
	1330 a 9-24: 220 n. 682		
	1333 b 5-10: 66 n. 172		
	1333b 11-31: 66 n. 156; 144; 241		
	1333b 11-35: 100 nn. 269 e 270; 196 n. 576; 225	Crisippo	<b>Dial.</b> 180, 21: 11 n. 14
	1333 b 32-35: 65 n. 164		
	1334 b 29-1335 a4, 28-35: 220 n. 679	Crizia (D-K 88)	B 6, 1-4: 189 n. 552; 209 B 6, 9-14: 190 n. 552 B 6, 19-22: 180 n. 522 B 6: 63 n. 157 B 7: 592 n. 561 B 32-37: 63 n. 157
	1342 b31-32: 28 n. 55		
	<b>Rhet.</b> 1418b 23-31: 23 n. 44		
	fr. 539 Rose: 144 n. 418;		
	fr. 544 Rose: 68;		
	fr. 611, 13 Rose : 104 n. 280	Diodoro Siculo	4, 9: 118 n. 328 4, 14: 118 n. 328 4, 33, 5: 259 n. 767; 269; 271 4, 36, 5: 269 4, 37, 3-4: 259 n. 737; 267- 68 e n. 795; 271; 4, 57, 1 - 58, 6: 262; 268-69 e n. 796 7, 8, 2: 42 n. 96 7, 12, 5: 68 7, 12, 6: 67 n. 171; 134 n. 388 7, 12, 6-8: 63-84; 71 e n. 182; 7, 12, 8: 138 11, 11, 6: 123 e n. 352 11, 63-64: 45 n. 107 12, 43: 227 e n. 700 12, 67: 231 n. 705 12, 67-68: 227
Ateneo	4, 141e: 187 n. 545 6, 271cd: 153 n. 443 9, 389f-390a: 20 n. 33; 10, 416c: 31 n. 62 10, 416c-d: 209 n. 643 10, 418d: 15 e n. 20; 14, 74: 140; 4, 635ab: 31 n. 60 14. 635de: 31 n. 60 14, 635e: 62 n. 153 15, 678b-c: 114 n. 317		
Callistene di Olinto ( <i>FGrHist</i> 124)	F 23-24: 46 n. 109		
Callimaco	fr. 292 Pf.: 12 nn. 14 e 15		
Carone di	T1: 43		

	12, 72-76: 227	1, 69-70: 151; 192
	12, 74: 232 n. 708	1, 82: 53
	13, 76, 2: 238 n. 726	1, 82-83: 114
	14, 3, 8: 133 n. 385	2, 142: 39;
	14, 10, 2: 138	2, 142, 2: 39;
	14, 13, 1: 240 n. 735	2, 144: 40;
	14, 21, 4: 240 n. 735	3, 14: 190;
	14, 79-80: 194 n. 567	3, 16. 190
	15, 5, 1: 148 e n. 425;	3, 29. 190
	15, 66, 2: 58 n. 142	3, 30-33: 190
Dioscoride	A. P. 7, 229: 113 n. 313	3, 36: 190;
		3, 37: 190;
		3, 38, 4: 168
Eforo di Cuma ( <i>FGrHist</i> 70)	F 15: 267 e n. 792; 271; F115: 80 n. 201 F 117: 262 n. 779; 267 e n. 793 F 118: 64-66; 69 n. 179 F 149: 66 nn. 169 e 170; 67 e n. 172; 69 n. 179 F 173: 69 n. 149 F 206-07: 64 F 216: 46 n. 108; 48 e n. 114	3, 61-64: 190 3, 65: 190 4, 147: 153 4, 71-73: 117; 4, 71, 2: 121; 189; 4, 71, 4: 120; 4, 71, 5: 121; 5, 32: 178 5, 39-48: 153; 5, 39-43: 183-85; 5, 48: 183-85; 5, 49-51: 192-94 5, 49, 2-3: 73; 5, 62: 151 5, 62-67: 158-64 5, 63: 248 5, 66, 1: 137 5, 70-75: 158-64; 5, 72, 3: 189; 195; 275-76; 5, 78: 87; 137; 160; 5, 90-91: 160-64; 5, 90, 1: 158; 5, 92: 73; 5, 93: 73; 5, 93, 1: 101; 161 6, 51-60: 185-87 6, 52, 8: 39; 6, 55: 175; 6, 57, 2: 284 6, 57, 3: 142 6, 58-60: 28; 116-24 6, 58, 3: 121; 6, 61-72: 44; 6, 61-75: 187-90 6, 61, 3: 203; 6, 75: 197 6, 79-80: 189 6, 84: 187-90
Ellanico di Lesbo ( <i>FGrHist</i> 4)	F 116: 72 F 85a: 62 n. 153	
Eraclide Lembo	fr. 9, p. 16, 17-18 Dilts: 21	
Eratostene ( <i>FGrHist</i> 241)	F 1a: 69 n. 179	
Erodiano	<i>Hdn. Gr.</i> II, p. 874, 9-ss Lentz: 12 e n. 16; <i>Hdn. Gr.</i> I, p. 130, 36-ss Lentz: 12 n. 16	
Erodoto	1, 23-24: 60 1, 31. 167 1, 56, 3: 15; 270 1, 60: 205 1, 60, 2-61, 2: 162; 1, 65: 43; 69 1, 65, 1: 57 1, 65, 3: 75 e n. 190; 1, 65, 4: 75; 1, 65-66: 79; 86; 156 1, 67, 1: 57 1, 67, 5: 207	

	6, 125: 163;		77-80: 170 n. 492
	6, 125, 2: 160;		154-55: 174 n. 500
	7, 100-05: 166-67;		190-224: 201
	7, 104: 174		192: 168
	7, 134-37: 167;		219-21: 78
	7, 204-28: 123; 172-75;		225-26: 78
	7, 229-31: 178-81;		225-37: 190
	7, 134, 2: 203;		238-39: 168 n. 467
	7, 139: 101		
	7, 176, 3-4: 15;		fr. 25 M.-W.: 260
	7, 204: 38 e n. 84;		fr. 193 M-W: 264 n. 784
	7, 208, 1: 262		
	7, 224: 113	Euripide	<i>Andr.</i>
	7, 228: 113		103-ss: 28 n. 53
	7, 234: 201		
	7, 239: 132		<i>Hec.</i>
	8, 4-5: 156		59-215: 118-19
	8, 74-75: 154		
	8, 97: 157		<i>Her.</i>
	8, 108-09: 154		922-40: 191
	8, 108-12: 157		
	8, 112, 1: 145		<i>Heracl.</i>
	8, 114, 2: 262		307-09: 176 n. 508
	8, 123-24: 157		
	8, 131: 38; 44		<i>Hipp.</i>
	8, 131, 2: 41 e n. 94		316-18: 191 n. 554
	9, 6-11: 145		
	9, 33, 3: 262		<i>IT</i>
	9, 58-76: 175-78;		1237-38: 16 n. 24
	9, 62, 3: 174		
	9, 71: 178-81;		<i>Phoen.</i>
	9, 82: 140; 151;		1407-08: 15 n. 21
	9, 85: 114 e n. 118		
			<i>Suppl.</i>
Eschilo	<i>Pers.</i>		321-25: 100 n. 270
	121-25: 121 n. 345;		
	537-47: 121 n. 345;		fr. 657 Nauck: 14 e n. 17
	1038-77: 121 n. 345;		fr. 1033 Nauck: 14 n. 17
	<i>Sept.</i>		
	375-96: 174 n. 500;	Eusebio	F 335b: 50
		( <i>FGrHist</i> 244)	
	<i>Supp.</i>		
	769-70: 16 n. 23;	Filisto	F 2: 38 nn. 80 e 82
		( <i>FGrHist</i> 556)	
Esiodo	<i>Th.</i>	Filocoro	328 F 215: 27 n. 50
	1-115: 16	( <i>FGrHist</i> 328)	
	66: 170 n. 488		
	902-06: 170 n. 492	Flegonte di	F 1, 2: 69 n. 179
		Tralle	F 1, 2 e 4: 80 n. 201
	<i>Op.</i>	( <i>FGrHist</i> 257)	

Isocrate	<i>Arch.</i> 6: 201 16-20: 264 e n. 783 18: 15; 269; 271 20: 204 27: 55 n. 133; 58 n. 142; 28: 259 n. 767		24, 635-42: 120-21 24, 660-67: 120-21 24, 704-12: 120-21 24, 719-76: 120-21 24, 777-804: 120-21
	<i>Panath.</i> 12: 201 131: 87 n. 216; 94 n. 247 153: 87 n. 216; 94 n. 247 177-180: 263 e n. 781 200-65: 133		<i>Od.</i> 8, 73: 90 n. 232 11, 73: 108 n. 294 14, 59: 284; 15, 494-99: 172 e n. 495 22, 474-77: 119-20 n. 337
Leonida Taranto	di A. P. 7, 19: 22 n. 41	Pausania	1, 29, 2-16: 103 n. 279 1, 29, 6: 103 n. 279 1, 29, 6-8: 103 n. 279 1, 29, 15: 103 n. 279 1, 41, 4-5: 176 n. 518 2, 13, 1: 262 n. 766 2, 18, 7: 259 n. 767 2, 23, 5: 271; 16 n. 22 2, 36, 4: 42 e n. 96 3, 1, 5: 239 n. 767; 260 n. 770 3, 3, 4: 42 n. 96 3, 5, 1: 64 3, 5, 2: 66 3, 7, 1-9: 37 n. 74 3, 7, 2: 69 n. 179 3, 7, 5: 173 n. 498 3, 7, 5-6: 42 e n. 96 3, 7, 11: 227 3, 8, 2: 151 n. 438 3, 12, 5: 73 3, 14: 113 3, 17, 7: 150 n. 433 3, 18, 16: 120 3, 19, 6: 195 n. 575 3, 19, 9-20, 2: 187 n. 547 3, 20, 9: 119 n. 337 4, 3, 4-6: 262 n. 766 4, 4, 4: 42 n. 96 4, 4, 5: 49 n. 117 4, 5, 10: 48; 54 n. 133 4, 7, 8: 182 n. 527 4, 13, 7: 54 n. 133 4, 15, 1: 56 4, 15, 2-3: 41 e n. 95; 44 4, 15, 3: 42 n. 96; 57 4, 23, 6: 52 4, 23, 10: 55 n. 133
Licurgo	<i>Leocr.</i> 62: 55 n. 133 103: 172 e n. 495 105-ss: 27 n. 50 107: 172; 249 n. 752; 252 n. 753		
Menandro	<i>Sam.</i> 726-27		
Omero	<i>Il.</i> 1, 114: 250 2. 203-06: 73 n. 187 2, 391-93: 224 6, 441-46: 171 ed n. 494 6, 450: 171 ed n. 494 6, 454-58: 171 ed n. 494 6, 464-65: 171 ed n. 494 7, 424-32: 110 e n. 305 7, 392: 250 9, 524-25: 90 n. 231 11, 317: 282 22, 71-76: 127 e n. 360 22, 157-58: 277 22, 358. 108 n. 294 23, 1-47: 120-21 23, 123-42: 120-21 23, 161-77: 120-21 23, 226-87: 120-21 24, 160-68: 120-21 24, 411-23: 120-21 24, 580-90: 120-21		

- 4, 24, 5: 56 e n. 136  
 4, 27, 9: 56 e n. 136  
 5, 4, 5: 80 n. 201  
 5, 20, 1: 80 n. 201  
 6, 3, 14-15: 239  
 6, 22, 1: 53  
 8, 5, 1: 262 e n. 766; 269  
 9, 2, 5: 115 n. 319
- Pindaro
- Isthm.***  
 1, 10-12: 207 n. 633  
 6, 22-24: 25 n. 46  
 9, fr.1: 258 e n. 762; 259-65
- Ol.***  
 1, 93-95: 118 n. 328  
 4, 8-12: 207 n. 633  
 5, 1-8: 207 n. 633  
 13, 29-30: 207 n. 633
- Pyth.***  
 1, 62-66: 15; 257 e n. 760;  
 259-65  
 3: 137  
 4, 13-14: 146  
 4, 16: 146  
 5, 68-72: 258 e n. 761; 259-  
 65  
 11, 32: 258 n. 760
- fr. 70b, 23 S-M: 20 n. 33  
 fr. 169 S-M: 168
- Platone
- Alc. I***  
 119 b5-8: 184
- Hipp. Ma.***  
 284c-286a: 133  
 285d: 49
- Leg.***  
 625c-638b: 144  
 629-30: 89  
 629 e4-630 b3: 215  
 637c: 218  
 641a-ss: 225;  
 647a-b: 143  
 647a: 144  
 648d: 204  
 648e: 201  
 649 a-ss; 225;
- 666e-ss: 225;  
 680 c-d: 135  
 682d-ss: 265-66 e n. 790  
 682e: 262  
 684ab: 83  
 692a: 68  
 692b: 83  
 741b-c: 218  
 806c: 218
- Menex.***  
 236b-ss: 91
- Resp.***  
 411d-e: 14 e n. 18  
 411e: 97; 139;  
 545 a-551 d7: 142; 146; 215  
 548 a 5-ss: 211; 216  
 551 d5-7: 217
- Plutarco
- Ages.***  
 1, 2: 198 n. 582;  
 1, 4: 143;  
 3: 194 n. 568  
 3, 1-4, 1: 194 n. 569;  
 4, 2-3: 199 n. 587  
 5, 1-2: 197 n. 580;  
 6, 5: 195 n. 570  
 6, 6-7: 195 n. 574  
 7: 244 n. 748  
 7-8: 244 n. 745;  
 7, 3: 244 n. 745;  
 8, 3: 64 n. 162; 245 n. 749  
 8, 6-7: 243 n. 744;  
 9, 1-4: 197 n. 579;  
 10, 11: 196 n. 576;  
 11, 3: 199 n. 585  
 11, 6-10: 196 n. 578  
 12: 199 n. 586;  
 13: 199 n. 586;  
 13, 5: 197 n. 580;  
 14, 2: 196 n. 578  
 15, 1: 195 n. 571;  
 15, 5-6: 199 n. 587  
 15, 8: 198 n. 583;  
 19, 2: 198  
 19, 4: 151 n. 439; 198 n.  
 582;  
 19, 5: 196 n. 578;  
 20, 1: 162 n. 466;  
 20, 3-4: 133 n. 385;

20, 6: 196 n. 576; 197 n. 580;  
20, 9: 197 n. 578  
21, 3-7: 198 n. 584  
22, 1-8: 196 n. 576;  
23: 196 n. 576  
33, 2-4: 225 n. 697

***Cleom.***

9: 144 e n. 418  
10, 2-4: 84  
10, 4: 201 n. 599

***Lyc.***

1, 2: 80 n. 201  
1, 8: 66 n. 169; 69  
2, 4: 77  
3, 4: 74  
3, 5: 74;  
4, 2-3: 74 n. 188  
4, 5: 90 n. 230  
5, 1: 75  
5, 4: 75; 215  
5, 10-11: 75  
6: 68 n. 176; 181; 185 n. 539; 200  
6, 1-10: 63-85;  
6, 1-2: 70 e n. 181  
6, 2: 63; 68 e n. 175; 72; 75  
6, 4: 134 n. 388  
6, 6-10: 70 e n. 81  
6, 7: 75;  
6, 8: 68 e n. 175;  
6, 9: 76;  
6, 10: 63; 68; 74  
7: 68  
7, 1: 50  
8: 201  
8-9: 201 n. 599  
8, 3: 265 n. 787  
8, 3-6: 203;  
8, 5-6: 201; 204  
9: 202  
10: 222 n. 687  
12: 208 n. 639; 247  
12, 3: 201  
13, 1-3: 135  
13, 1-2: 167 n. 473  
13, 5: 36 n. 73  
13, 7: 36 e n. 69; 45  
14, 5: 113 n. 316;

16: 240  
16-19: 211 n. 648  
16, 1: 203;  
16, 1-2: 205 n. 618;  
16, 8: 207;  
16, 10: 135  
17-18: 197 n. 578  
17, 2-4: 114 e n. 219  
17, 3: 114 n. 219  
17, 3-18, 2: 115 n. 219;  
21: 61; 89; 113 n. 316;  
21, 4-5: 62 n. 154  
21, 6: 62 n. 152;  
22, 2: 173 e n. 498  
22, 4: 130 n. 374; 207  
25, 8-9: 227; 232 n. 708;  
26, 2: 276 n. 819; 284  
27, 1-4: 106 e n. 286  
27, 3: 114 n. 318  
28, 5: 205;  
29, 10-11: 81 n. 202  
30: 227  
30, 5: 229 n. 703  
31: 135

***Lys.***

1, 1: 227;  
1, 2-3: 173 n. 498  
2, 1: 275;  
2, 2-6: 237; 239 n. 730  
4, 1-3: 236 n. 713  
4, 7: 223 n. 691  
5, 5-6: 240 n. 735;  
5, 7-7, 1: 236;  
5, 7: 236; 237 n. 720  
5, 8: 237 n. 720  
6, 1: 244 n. 748  
6, 1-3: 236  
6, 4-8; 237 n. 716  
6-7: 243 n. 744  
7, 4-6: 238;  
8, 5: 239 n. 728  
13, 5-7: 240 n. 735  
14-15: 241  
16-17: 138; 217 n. 667  
17, 4: 81 n. 202  
17, 6-8: 238 n. 723  
18, 2: 239 n. 730  
18, 3: 239 n. 730  
18, 4-19, 6: 239  
19, 5: 134 n. 391

- 21, 2-6: 195 n. 572  
 22: 194 n. 568  
 22, 6-13: 194 n. 569  
 23: 194 n. 568  
 23, 1-2: 244 n. 747  
 23, 3: 244 n. 746  
 23, 7-13: 244  
 24, 3: 275 e n. 387  
 24, 2-6: 245 n. 749  
 24, 5: 64 n. 162  
 25, 1-2: 64  
 25, 1: 133 n. 385;  
 25, 2-3: 194 n. 569;  
 25, 3-5: 239 n. 730  
 27, 3: 198 n. 583  
 28, 1: 239 n. 730  
 28, 6: 244 n. 748  
 29-30: 239  
 29, 7: 239 n. 729  
 30, 1-2: 239 n. 730  
 30, 3: 133 n. 385;  
 30, 3-5: 64; 135 n. 395;
- Numa**  
 1, 6: 48
- Sol.**  
 12: 149; 162 n. 465  
 12, 3-16 1 : 200 n. 592  
 12, 7-9: 109 e n. 298  
 14, 3: 109 n. 302  
 16: 206 n. 623  
 17-18: 110 n. 302  
 18, 3-8: 88 n. 220  
 21, 1, 5-7: 105-06; 108 n. 294  
 21, 1-2: 109 n. 298;  
 21, 5-6: 119 n. 335  
 21, 7: 109 n. 301  
 22: 206 n. 623
- Mor.**  
 194b: 52 n. 129; 55 n. 133;  
 58 n. 142  
 210c: 197 n. 578  
 217a: 145  
 219: 227; 232 n. 708  
 221a: 130  
 221b: 135  
 222b-c: 238 n. 726  
 224c: 36 e n. 73; 45; 52 n.
- 129  
 225d: 145;  
 225f-229°: 221 n. 683  
 227: 135 n. 392  
 231e-f: 145; 173 n. 498;  
 238d: 104 n. 280; 106 e n. 287  
 238d 9-11: 114 n. 318  
 241f 5-6: 113 n. 313  
 334e: 62 n. 152  
 470b 3-c 10: 23 n. 44  
 599e: 22 n. 39  
 639e: 130 n. 374
- Polibio**  
 2, 47: 196 n. 576  
 4, 81; 196 n. 576  
 6, 48, 3: 201;  
 6, 48, 8: 196 n. 576  
 6, 49, 7-10: 196 n. 576; 225 n. 696  
 9, 18; 196 n. 576  
 13, 6: 196 n. 576  
 23, 10, 17: 119 n. 337
- Ps. Apollodoro** **Bibl.**  
 2, 4, 5: 264 n. 784;  
 2, 7, 154: 270;  
 2, 8, 1-4: 15;  
 8, 169-178: 270;  
 8, 176-77: 272 n. 801.
- Rhiano**  
 (FGrHist. 265)  
 F 43: 41
- Saffo**  
 fr. 16, 1-4 L.-P.: 14 ;  
 fr. 98a, 10-11 V : 26;  
 fr. 105c L-P: 16 n. 25;
- Senofonte** **Ages.**  
 1, 7: 195 n. 570;  
 1, 10-12: 197 n. 579;  
 1, 15-17: 197 n. 579;  
 1, 19-22: 198 n. 581;  
 1, 25-27: 196 n. 577;  
 1, 33: 195 n. 573  
 1, 36: 199 n. 588;  
 1, 37: 195 n. 571;  
 2, 9-16: 197 n. 580;  
 2, 13: 198;  
 2, 17: 198 n. 581; 208;  
 3: 197 n. 579;

3, 2: 197 n. 579;  
4: 197 n. 580;  
4, 1; 79 n. 198  
5: 142; 196 n. 578;  
6, 4: 197 n. 580  
7, 1: 79 n. 198  
7, 1-3: 197 n. 580  
8: 244 n. 748;  
8, 6: 197 n. 578  
11, 1-2: 197 n. 579  
11, 8: 79 n. 198; 89 n. 223;

**An.**

1, 9, 4-5: 143  
7, 1, 40: 173 n. 498

**Cyr.**

1, 2-3: 139;  
1, 2, 2-9: 140  
1, 2, 15: 141 n. 412  
1, 2, 9-16: 140  
1, 3, 4-6: 140  
1, 3, 7: 142  
1, 3, 10: 140  
1, 4, 26: 142  
1, 5, 5: 141;  
1, 5, 12: 141  
1, 5, 14: 141 n. 410  
1, 6, 8: 141;  
1, 6, 20: 143;  
1, 6, 31-33: 141 n. 411  
1, 6, 42: 142;  
1, 6, 44: 141 n. 410  
1, 6, 1: 140 n. 410  
2, 1, 22: 141;  
2, 1, 25: 142;  
2, 2, 2-4: 142  
2, 2, 18-23: 142  
2, 3, 11-14: 141;  
3, 3, 34: 173 n. 498  
3, 3, 45: 141  
3, 3, 52: 141  
3, 3, 55: 141  
3, 3, 58: 140 n. 410  
3, 3, 70: 141  
4, 3, 1-2: 142  
4, 5, 1-4: 140; 142;  
4, 5, 4: 141;  
4, 5, 7: 140  
5, 2, 14-17: 140-141  
5, 2, 5-7: 142;

5, 4, 14: 141 n. 410  
5, 2, 19: 142  
6, 2, 4-6: 141  
7, 1, 1: 140 n. 410  
7, 1, 10: 140 n. 410  
7, 1, 41-42: 141  
7, 2, 14: 142  
7, 3, 1: 142  
7, 4, 70: 142  
7, 5, 53: 141 n. 410  
8, 1, 8: 142  
8, 1, 10: 142  
8, 1, 16: 141  
8, 1, 21: 142  
8, 1, 27-33: 140-41;  
8, 1, 48: 143;  
8, 2, 2: 143  
8, 2, 15-18: 142  
8, 2, 19 e 21: 142;  
8, 4, 3-5: 143;  
8, 4, 32-34: 142  
8, 4, 6-7: 142  
8, 4, 14: 142  
8, 7, 3: 141 n. 410

**Hell.**

1, 4, 8-12: 238 n. 725;  
1, 5, 1-7: 235;  
1, 5, 7: 236  
1, 5, 9: 236;  
1, 6, 2: 236  
1, 6, 3: 236 n. 714  
1, 6, 4: 236  
1, 6, 5: 236  
1, 6, 7-11: 236;  
1, 6, 10: 244 n. 748;  
1, 6, 14: 236  
1, 6, 32: 236  
1, 6, 33-34: 227 n. 699  
2, 1, 6-7: 235  
2, 1, 10-15: 235; 239  
2, 1, 21-30: 239;  
2, 3, 6-9: 240; 243  
2, 3, 10: 227 n. 700  
2, 3, 11-14: 241;  
2, 3, 34: 241 n. 736;  
2, 4, 28-29: 241;  
2, 4, 29-30: 241;  
2, 4, 32: 115 n. 319;  
3, 1, 1-3: 235;  
3, 1, 3: 241;

- 3, 1, 4-8: 241;  
 3, 1, 8-2, 20: 242-43;  
 3, 1, 10-15: 242 n. 740;  
 3, 3, 1-4: 45; 194;  
 3, 3, 4-11: 194;  
 3, 3, 5: 205;  
 3, 3, 6: 219 n. 676;  
 3, 4, 1-29: 194-96;  
 3, 4, 8: 243-44;  
 3, 5, 1: 198-99;  
 3, 5, 18: 244 n. 748;  
 4, 1, 3-15: 199;  
 4, 2, 1: 198;  
 4, 2, 2: 199;  
 4, 3, 16-18: 196;  
 4, 3, 19-20: 197  
 4, 4, 2-4, 6: 198;  
 5, 4, 32: 114 n. 319;  
 6, 1, 1: 217 n. 671;
- Lak. Pol.**  
 1, 1: 96 n. 249; 246 n. 750;  
 2: 135;  
 2, 2: 114 n. 319  
 2, 5; 88; 114 n. 319  
 2, 6-9: 139;  
 2, 10, 4: 143;  
 2, 10-11: 114;  
 2, 11: 114 n. 119  
 2-3: 139  
 2-4: 211 n. 648  
 3, 3: 89;  
 3, 4: 104; 143;  
 4: 115 n. 119;  
 4, 1-6: 114 n. 319;  
 4, 3: 207;  
 5: 88 n. 218; 222 n. 687;  
 247;  
 5, 2: 142 e n. 414; 216;  
 5, 3: 79 n. 198; 88; 89 n.  
 228; 202;  
 5, 4-7: 189 n. 552;  
 5, 6: 208 n. 639  
 6, 3: 138 n. 401  
 6, 3-5: 202;  
 7, 3: 201;  
 7, 5-6: 88 n. 218  
 7, 6: 138 n. 401  
 8, 4: 222 n. 685  
 8, 5: 74;  
 8, 10: 75;
- 9, 1: 179 n. 520  
 9, 6: 179 n. 520  
 10: 241 n. 738  
 10, 8: 74;  
 11, 3: 111; 173 e n. 498;  
 13, 8: 173 e n. 498;  
 14: 142; 212-14;  
 14, 2-3: 216;  
 15, 1: 186 n. 544;  
 15, 4: 142  
 15, 7: 81; 82 n. 205; 141 n.  
 413; 199; 200 n. 591  
 15, 9: 118 n. 329;
- Simonide di Ceo AP 7, 253 = Sim. fr. 8 FGE: 115 n. 319;  
 AP 7, 251 = Sim. fr. 9 FGE: 115 n. 319;  
 AP 6, 197 = Sim. fr. 17 FGE: 151 n. 436  
 fr. 123 PMG: 69;  
 fr. 531 PMG: 123 e n. 352; 129;  
 fr. 542 PMG: 123-24 e n. 353;  
 ffr. 3-4 G-P = ffr. 10-17 W: 176 n. 504
- Sofocle **Ai.**  
 172-86: 191 n. 554
- Ant.**  
 450-61: 88 n. 219
- Solone fr. 3 G-P: 79;  
 fr. 3, 9-13 G-P: 201;  
 fr. 3, 34 G-P: 200 n. 594;  
 fr. 7 G-P: 200;  
 fr. 30 G-P: 200;
- Sosibio (FGrHist 595) F 2: 54 n. 133; 69 n. 179;  
 F 3: 62 n. 153  
 F 5: 114 n. 317
- Stefano di Bisanzio s. v. Δυμῶνες: 267 e n. 792  
 s. v. Ἐρυσίχην: 11 n. 14
- Stesicoro di Imera fr. 212 PMG: 28
- Strabone 8, 1, 2: 15

	8, 3, 30: 53		fr. 8, 1-2 G.-P.: 127 e n. 362; 165
	8, 5, 4: 267		fr. 8, 3 G.-P.: 233
	8, 5, 5: 64-66		fr. 8, 9-10 G.-P.: 233
	10, 4, 18: 67		fr. 8, 14-20 G.-P.: 165
	12, 8, 21: 27 n. 51		fr. 8, 25 G.-P.: 233
<i>Suda</i>	s. v. Ἀλκμάν: 20 e n. 34; 54-61;		fr. 8, 28-30 G.-P.: 233
	s. v. Ἀρίων: 60 e n. 150		fr. 8, 28-34 G.-P.: 165
	s. v. Σαπφώ: 60 n. 151		fr. 9. G.-P.: 98; 279-84
	s. v. Στησίχορος: 60 e n. 149		fr. 9, 9-14 G.-P.: 165
	s. v. Τυρταίος: 58 e n. 141;		fr. 9, 23-34 G.-P.: 113; 122 e n. 347; 125
	s. v. Χάρων: 43;		fr. 9, 22-34 G.-P.: 165
			fr. 9, 35-44 G.-P.: 165
			fr. 10 G.-P.: 257;
Teopompo di	F 22: 140; 197 n. 578		fr. 10, 15-19 G.-P.: 274 e n. 811
Chio ( <i>FGrHist</i>	F 171: 153 n. 443		fr. 10, 16 G.-P.: 260
115)	F192: 217 n. 667		fr. 14° G-P: 63-85
	F232: 217 n. 667		fr. 14°, 8: 81
	F 333: 239 n. 730		fr. 14°, 9 G.-P.: 75; 78; 81
Terpandro di	fr. 5 Gostoli: 62 e n. 154;	Tucidide	1, 6, 5-6: 85;
Lesbo	183 n. 531; 259 e n. 768		1, 9, 2: 269;
			1, 12: 263; 266;
Timeo di	T 10: 49 n. 120		1, 18-19: 86; 155-56;
Tauromenio	F 127: 80 n. 201		1, 22, 4: 8;
( <i>FGrHist</i> 566)			1, 68-71: 86; 96; 99-101; 234;
Tirteo	fr. 1a, 4 G.-P; 259		1, 68, 1: 78; 246;
	fr. 1a, 12-15 G.-P.: 72; 259; 265; 274		1, 69, 3-4: 145;
	fr. 1b G.-P.: 63-85		1, 70, 3: 102;
	fr. 1b, 1 G.-P.: 77		1, 71, 2-3: 148; 246;
	fr. 2 G.-P.: 47 e n. 112		1, 73-78: 86; 96; 101-02;
	ffr. 2 + 3 +4 e 5, 1-3 G-P: 170		1, 80-86: 240;
	fr. 3 G-P: 192		1, 80-85: 86; 95-98;
	fr. 4 G.-P.: 47 e n. 113		1, 81, 2: 88;
	fr. 5, 4-5 G.-P.: 122 e n. 346		1, 82, 3-4: 98;
	fr. 6 G.-P.: 165; 172; 249-51		1, 84: 144
	fr. 6, 1-10 G-P: 172		1, 84, 3: 87; 139
	fr. 7 G.-P.: 165; 167; 252-54		1, 86: 226-27;
	fr. 7, 19-32 G-P: 122; 126 e n. 359;		1, 86, 3: 154
	fr. 7, 21-22: 249		1, 87: 133;
	fr. 7, 31-32 G.-P. = fr. 8, 21-22 G.-P.: 233; 253; 278		1, 90-93: 101;
	fr. 8 G.-P: 255-78		1, 90-91: 155;
	fr. 8, 1 G.-P.: 15; 115 e n. 220		1, 92: 155
			1, 94-95: 150-53;
			1, 95, 7: 88;
			1, 101: 149;
			1, 111, 3: 11 n. 14;
			1, 121, 3: 97;

1, 126-27: 149;	Velleio	1, 18, 2-3: 62 n. 63
1, 128-34: 150-53;	Patercolo	
1, 130, 1: 177;		
1, 135-38: 101; 153-55;	Epigrafi	<b>ICret</b>
1, 138, 6: 148;		IV, 76: 190
1, 141, 3: 96;		V, 46B: 190
1, 142, 1: 96;		
2, 2, 1: 48;		<b>LSCG</b>
2, 11: 98;		n. 77, 152-157 C (= <i>CID</i> I
2, 11, 8: 97;		9): 190
2, 14-16: 147		no. 97 (= <i>IG</i> XII 5, 593):
2, 25, 2: 227		190
2, 34: 102-03; 111;		
2, 35-46: 9; 85; 86-93; 118;	Papiri	<b>P. Berol.</b>
246;		11675: 257; 261 n. 773;
2, 36, 1: 98;		<b>P. Oxy.</b>
2, 38: 215;		1604, fr. I, col. ii, 23: 20 n.
2, 40: 215		33
2, 40, 1: 137;		2389, fr. 9, col. I: 11 n. 14;
2, 41, 4: 130;		13; 19-ss.; 30; 32;
2, 43, 2: 283;		2389, fr. 6, col. I, 6-19: 39
2, 60-64: 93-94;		n. 56
2, 62, 1-3: 95;		2390, fr. 2, col. II, 4-13: 17
2, 62, 3: 87;		n. 28
2, 63, 2: 95;		2390, fr. 2, col. II: 33; 34-37
2, 65: 94;		e n. 66; 45; 61;
2, 65, 9: 91; 95;		2506, fr. 1 (c) col. III, (n),
2, 85-87: 227-28;		(e): 22 n. 40; 23 e n. 45; 26;
3, 36-40: 94-94;		28; 30; 32
3, 82, 8: 146;		2506, fr. 5 (b): 12 n. 14
4, 70, 2: 228;		3542, col. ii, 9-26: 30 e n.
4, 73, 1-3: 228;		59; 32
4, 81, 1-3: 229;		
4, 85-87: 229-31;		
4, 102-08: 231-32;		
4, 114, 3-5: 232;		
4, 118-19: 232;		
4, 120, 3: 232;		
4, 121, 1; 232;		
4, 123: 232;		
4, 126: 232-33;		
4, 128: 233;		
4, 132, 3: 233		
5, 6-13: 233-34;		
5, 11, 1: 232;		
5, 23, 5: 135;		
5, 24: 50;		
6, 4, 4: 260		
8, 29, 1: 235;		
8, 45, 2: 235;		

**Indice degli autori moderni.**

Alexiou, M.	103 n. 278, 105 n. 285, 108 n. 295
Aloni, A.	16, 23 n. 44, 115 n. 319, 176 n. 504.
Andrewes, A.	72 n. 184, 79 n. 198, 182 n. 527, 187 n. 548, 247.
Arrighetti, G.	26 n. 47;
Arrington, N. T.	103 n. 279.
Asheri, D.	29 n. 56, 37 n. 74, 38 n. 83, 40 n. 92, 42 n. 96, 44 nn. 100-101, 59 n. 146; 114 n. 318, 115 n. 319, 121 n. 344, 132 n. 379, 176 n. 508, 177 n. 510, 189 n. 551, 191 n. 555, 193 n. 563, 207 n. 630, 226 n. 698, 262 n. 778, 270 n. 797.
Austin, M.	164 n. 464
Azoulay, V.	141 nn. 410-13, 143 n. 415, 144 n. 417, 214 nn. 658-59.
Badian, E.	45 n. 107, 522 n. 130
Baege, M.	12 n. 16
Balasz, M.	12 n. 14, 30 n. 58, 32.
Barbantani, S.	23 n. 43, 26 n. 48, 33 n. 63.
Barker, A.	28
Barrett, W. S.	12 n. 14, 29 n. 56, 34 n. 66, 36, 61.
Beloch, K. J.	42 n. 96, 43 n. 98, 44 n. 100, 49-50, 52 n. 128
Bengtson, H.	149 n. 428, 200 n. 592
Benveniste, E.	116 n. 322, 159 n. 454, 208 n. 634
Bérard, C.	128 nn. 364-65, 129 nn. 369-70,
Bernini, U.	236 nn. 713-15, 237 nn. 717-21, 238 n. 726. 239 n. 727
Bertelli, L.	200 n. 591, 217 nn. 669-70, 218 n. 673, 223 e nn. 688 e 690-92, 224 n. 693, 225 n. 696, 242 n. 738,
Billerbeck, M.	11 n. 14, 13 n. 16, 267 n. 792
Bloch, H.	21
Blok, J. H.	108-09, 105 nn. 284-85, 107 n. 290, 108 n. 298.
Boring, T. A.	133 nn. 385-86, 134 n. 391, 135, 136 n. 398.
Bowie, E.	123 n. 352
Bowra, C. M.	22 n. 40
Bravo, B.	224 n. 695
Breglia, L.	9, 45 n. 108, 150 n. 430, 173 n. 498, 242 n. 741
Brelich, A.	73 n. 498, 205 n. 615.
Brulé, P.	106 n. 288, 189 n. 551

- Burkert, W. 27 n. 50, 117 n. 325, 257, 272 n. 804,
- Calame, C. 12 n. 14, 13 n. 16, 13-16, 16 n. 26, 18 n. 29, 18-19, 19 n. 31, 20 nn. 33 e 34, 21-22, 23 n. 44, 27 n. 51, 28, 29 n. 56, 31 e n. 60, 33 n. 63, 34 n. 66, 59-60 nn. 143 e 148, 62 n. 154, 85, 97, 130 n. 371, 136 n. 400, 139, 146, 187 n. 547, 188 n. 559, 201 n. 598, 204 n. 615, 207 n. 628, 208 n. 637, 209 n. 643, 211 n. 647, 260 n. 770.
- Calce, R. 15 e n. 22.
- Camassa, G. 170 n. 491, 248.
- Campbell, D. 29 n. 56, 34 n. 66, 60 n. 148, 62 n. 152.
- Canfora, L. 91 n. 37, 92.
- Carey, C. 20 n. 33, 31 n. 60, 136-37.
- Carlier, P. 42 n. 96, 44 n. 106, 50, 78 n. 196, 169 e n. 486, 183, 184 n. 533, 186 n. 544, 188 n. 548, 200 n. 592, 224 n. 695
- Cartledge, P. 6 n. 3, 6-7, 9, n. 12, 36 n. 72, 43, 49 n. 116, 132-35, 132 nn. 381-82, 133 n. 383, 135 n. 392, 136 nn. 397-98, 149 n. 429, 152 n. 433, 159 n. 454, 165 e n. 467, 167, 185 nn. 537 e 542, 187 n. 546, 194 n. 569, 195 n. 575, 197 n. 580, 199, 200 n. 591, 202 e n. 604, 207 nn. 628 e 631, 215 n. 662, 217 n. 671, 218, 224-25 n. 695, 237 n. 722, 241 n. 736, 247.
- Càssola, F. 16 n. 25.
- Centanni, M. 63 n. 158.
- Cerchiai, L. 107 n. 291, 116 n. 322, 127-28 n. 363, 128 n. 367.
- Chadwick, J. 77 n. 196, 224 n. 695.
- Chantraine, P. 14-15, 16 n. 23, 25 n. 46, 159 n. 454, 177 n. 509, 186 n. 544, 250-51, 253, 277, 282, 284.
- Christien, J. 139 n. 405.
- Cingano, E. 259 n. 765.
- Clarke, M. 174 n. 500, 176 n. 504, 179 n. 520.
- Clay, D. 146-47.
- Corcella, A. 41 n. 96, 44 nn. 100 e 101, 114 n. 318, 121 n. 345, 176 n. 508, 189 n. 551.
- Cragg, K. M. 193-94.
- Cuartero, F. J. 11-12 n. 14, 16 n. 25, 19 n. 31, 22 n. 40, 23, 24 n. 45, 59 e n. 148.
- D'Agostino, B. 106 n. 288, 107 n. 290, 108 n. 293, 111 e n. 310, 112, 120 n. 339
- D'Alessio, G. B. 201 n. 595
- Daverio Rocchi, G. 159 n. 453, 183 n. 531, 235 n. 711.
- David, E. 65 nn. 166-67, 66 e nn. 168-69, 104 e n. 283, 133 n. 385, 194 n. 569, 195 n. 571, 206 n. 624, 217 e nn. 669 e 671, 220 e nn. 677 e 681-82, 221, 222 n. 685, 223 nn. 688 e 690, 224 n. 694, 225 n. 696, 238 nn. 723-24, 239 n. 730, 242 n. 738, 245 n. 749,

- Davies, J. K. 165 n. 467, 174 n. 499.
- Davies, M. 12 n. 14, 19 n. 31, 25 n. 46, 29 n. 56, 30 e n. 59, 34 n. 66, 35 e n. 68, 36 n. 72, 209 n. 643.
- Davison, J. A. 11 n. 14, 20 n. 33, 21, 32, 34 n. 66, 37 n. 74,
- De Martino, E. 108 n. 295.
- De Sanctis, G. 50
- Debnar, P. 149 n. 429
- Defradas, J. 282
- Demont, P. 99 nn. 259 e 261, 100 n. 272, 139 n. 406, 147-48, 180 n. 522, 234 n. 710.
- den Boer 38 nn. 77-81-83, 43 e n. 97, 44 e nn. 102-04 e 106, 48, 49 n. 119, 52 n. 131, 53 n. 132, 55 n. 134, 56 n. 135, 57 n. 140, 58 n. 142, 69 n. 178, 70 n. 180, 80 n. 200, 114 nn. 318-19, 204 n. 615.
- Denniston, J. D. 259 n. 765
- Detienne, M. 180 e n. 521, 182 n. 528, 207 n. 631,
- Devereux, G. 29 n. 56, 117 n. 328, 120 n. 340,
- Di Donato, R. 10, 92 e nn. 239 e 241, 117 n. 324, 120 n. 339, 138 n. 402, 159 n. 454, 180 n. 522, 186 n. 544, 191 nn. 554-55,
- Diehl, E. 60, 282
- Dietrich, B. C. 151 n. 440.
- Diller, A. 114 n. 318.
- Dilts, M. R. 21, 80 n. 201
- Dodds, E. R. 27 n. 50, 191 n. 554.
- Dover, K. J. 207 n. 628.
- Ducat, J. 179 nn. 519-20, 207 n. 629.
- Ehrenberg, V. 49 e n. 117, 145-46, 180 n. 522, 185 n. 537, 209 n. 643, 272 n. 805
- Ekroth, G. 124 e n. 354, 127 n. 361, 128 n. 366, 129 e n. 368.
- Ercoles, M. 56 n. 134.
- Fantasia, U. 78 n. 198, 87 nn. 212-16, 88 nn. 217-19 e 221-22, 88 nn. 225-29, 90 n. 233, 93 nn. 242-44, 94 nn. 254-46, 95 n. 248, 98 nn. 257-58, 102 n. 277, 131 n. 376, 147 nn. 423-24, 227 n. 700
- Farnell, L. R. 272 n. 804.
- Federico, E. 9, 109 n. 302.
- Fehr, B. 119 n. 333, 128 n. 365.
- Ferrari, G. 170 n.492
- Figueira, Th. J. 46 n. 110, 139 n. 405, 136 n. 469, 205 n. 619
- Finley, M. I. 8 n. 11, 14 n. 12, 79 n. 198, 116 n. 322, 117 n. 324, 120 n. 338, 138 n. 401, 162 n. 464, 179 n. 516, 183 n. 531, 259 n. 764

Fisher, N. R. E.	190 n. 552.
Flower, M. A.	135 n. 394, 138, 201 n. 599, 202 n. 601
Forrest, E.	96 n. 253, 148 n. 426, 154 n. 447, 156 n. 450
Fraschetti, A.	41 n. 96.
Frisone, F.	109 nn. 299-301.
Fuqua, C.	123 n. 351
Fustel de Coulanges, N.- D.	215 n. 618
Gagarin, M.	78 n. 197,
Gallavotti, C.	20 n. 33
Garzya, A.	18 n. 29, 20 n. 33, 27 n. 51, 62 n. 152, 209 n. 643.
Gentili, B.	20 n. 33, 27 n. 50, 28 e n. 53, 76 n. 193, 104 n. 282, 136 n. 399, 174 n. 499, 259 n. 765.
Georgoudi, S.	167 n. 472.
Gerber, D. E:	21, 32, 23 n. 43.
Gernet, L.	92 n. 241, 104 n. 283, 124, 125 n. 357, 129 nn. 368 e 370, 139 n. 409, 143, 159 n. 455, 168 n. 476, 174 n. 499, 180 nn. 522-23, 184 n. 536, 188 n. 549, 211 n. 647, 216 n. 666, 219 n. 674, 222 n. 687.
Gigante, M.	167 n. 474, 168 e n. 479, 169 e n. 480
Gigon, O.	63 e n. 160.
Gilula, D.	44 n. 100, 114 n. 318,
Gnoli, G.	107 e n. 292.
Gomme, A. W.	48, 87 nn. 213 e 216, 88 nn. 219-20, 91 n. 238, 92 n. 240, 94 n. 247, 96 nn. 249 e 251, 98 n. 258, 99 nn. 260 e 262, 100 nn. 268- 71, 101 nn- 273-74, 102 nn. 275-77, 139 n. 409, 144, 153 n. 444, 154 nn. 445-46, 193 n. 563, 227
Gostoli, A.	62 e n. 154, 183 n. 531, 259 e n. 768.
Guarducci, M.	219 n. 674.
Hall, E.	25 n. 46
Hansen, M. H.	9 n. 12, 217 n. 669
Hartog, F.	29 n. 56, 117 e n. 325, 119, 120 n. 338.
Harvey, F. D.	34 n. 66, 35 e n. 67, 36 n. 72, 44 n. 101, 45, 61.
Hiller, S.	15 n. 22.
Hinge, G.	29 n. 56, 117 e n. 326, 120 n. 340, 136 nn. 399-400, 137.
Hinze, K.	27 n. 50.
Hodkinson, S.	6 n. 5, 65 n. 166, 68 n. 174, 79 n. 198, 88-89 n. 223, 106 n. 288, 110 n. 304, 113 nn. 314 e 316, 114 n. 319, 116 e n. 322, 125 n. 356 130 n. 374, 133-34, 138 e n. 403, 156 n. 450, 164 n. 464 e 466, 166 n. 469, 174 n. 499, 184 n. 536, 190 n. 552, 196 n. 576,

- 201 nn. 598 e 599, 202 nn. 600-01, 203-07, 203 nn. 605-607-609-610, 204 nn. 611 e 614-16, 205 n. 617, 206 n. 621, 207 nn. 625-627-630, 208 n. 636, 209 e n. 240, 211 nn. 645-46, 214 n. 657, 216 nn. 665-66, 217 n. 667, 218 nn. ,671-74, 219 nn. 674-75, 220 n. 676 e 279, 221 n. 683, 223 n. 688, 247
- Hooker, J. T. 271 n. 800.
- Hornblower, S. 147 n. 422, 227 n. 700.
- How, W. W. 191 n. 555.
- Hughes, D. D. 175 n. 501
- Humble, N. 100 n. 270, 138 n. 404, 139 e n. 407, 140-43, 141 n. 411, 143-44 n. 416, 146 n. 420, 180 n. 522, 213 e nn. 653-54, 214 nn. 655-57, 221 n. 683, 244 nn. 746 e 748,
- Huxley, G. L. 27 n. 50, 36 n. 70, 38 n. 83, 43 n. 98, 56 n. 137.
- Jacoby, F. 43, 51 e n. 128, 55 n. 133, 242 n. 738.
- Janni, P. 6 e n. 5, 12 n. 14, 19 e n. 30, 22, 23 n. 43, 36 n. 66, 59, 62 n. 152, 85 n. 208,
- Jeanmaire, H. 120 n. 338, 122 n. 348, 204 n. 615, 207 n. 631,
- Kearns, E. 175 n. 501
- Kennell, N. M. 115 n. 319,
- Kiechle, F. 51.
- Klinck, A. L. 31 n. 60.
- Kurke, L. 130 n. 764, 207-08, 208 n. 635.
- Lejeune, M. 220 n. 682.
- Lendon, J. E. 177 n. 510.
- Lenschau, Th. 39 n. 87, 44 n. 100, 159 n. 457, 186 n. 543
- Lentz, A. 11 n. 14, 12 e n. 16,
- Lévy, E. 114 n. 319, 184 n. 533, 185 n. 539, 193 n. 566, 196 n. 576, 202 n. 602, 204 n. 615, 208 n.. 638, 215 n. 663, 216 n. 664, 217 n. 671, 219 n. 674, 220 n. 676, 241 n. 736, 271 n. 800
- Lewis, D. M. 143 n. 415.
- Link, S. 207 n. 628.
- Lipka, M. 63 n. 158, 68 n. 173, 83, 85 n. 209, 114 n. 319, 143, 173 n. 498, 186 n. 545, 199 n. 589, 212 e n. 649, 213 e n. 652, 241 n. 738,
- Lloyd, A. B. 43, 39 n. 89.
- Lobel, E. 12 n. 14, 14, 19 e n. 31, 20 n. 33, 29 n. 56, 30 n. 59, 34 e n. 66.
- Lombardo, M. 210 n. 644.
- Lomiento, L. 28 n. 53, 136-37.
- Loroux, N. 6 e n. 2, 7-8, 86 n. 210, 87 n. 214, 92, 104, 110, 111 n. 309, 122 nn. 349-50, 127 n. 363, 129 n. 368, 130 e n. 372, 131 e nn. 375 e

- 378, 173 n. 498, 174 n. 500, 179 n. 520.
- Lupi, M. 6 e n. 4, 8 e n. 11, 63 nn. 156 e 158-59, 64 nn. 163-64, 65-66, 73 n. 186, 74 n. 188, 85 n. 208, 107 n. 289, 114-15 n. 319, 115 n. 321, 173 n. 497, 179 n. 519, 183 n. 532, 184 nn. 533 e 535, 185 n. 538, 186-87 n. 545, 194 n. 569, 200 n. 590, 205 n. 598, 220 nn. 679 e 681, 242 n. 738, 267 n. 794, 275, 276 n. 819,
- Luraghi, N. 46 n. 110, 58 n. 142.
- MacDowell, D. M. 205 n. 618.
- Maddoli, G. 77 n. 196.
- Magnelli, E. 22 n. 39, 23, 26 e n. 48.
- Malkin, I 49 n. 118, 185 n. 539, 195 n. 575, 257, 259 nn. 763 e 767, 260 n. 770, 263 n. 782, 265 n. 786, 272-73 e n. 803, 275-76,
- Manfredini, M. 69 nn. 177 e 179, 75 n. 190, 80 n. 201, 106 n. 288, 107, 111 n. 307, 114 n. 319, 195 n. 572, 201, 208 n. 639, 238 n. 726, 275 n. 816.
- Marasco, G. 84 n. 207,
- Marquardt, P. A. 26 n. 47.
- Marrucci, L. 92 n. 239, 186 n. 544, 192 n. 559, 200 n. 595
- Marzullo, B. 20 n. 33.
- Meier, M. 62 n. 152, 63 n. 155, 82 n. 206, 607 n. 625.
- Mele, A. 72 n. 185, 79 n. 198, 168 n. 478, 169-71, 169 nn. 481-82 e 486-87, 170 e nn. 490-92, 185 n. 537, 206 n. 624, 224 n. 695, 248.
- Merriam, A. C. 219 n. 674.
- Meyer, E. 38 n. 83, 40 n. 92, 43 e n. 96.
- Millender, E. G. 116 n. 322, 117-21, 117 n. 326, 118 nn. 330-31, 119 n. 334, 132-35, 132 n. 380, 134 n. 391, 135 nn. 392-93, 136 n. 396, 167 n. 463, 178 n. 513, 183 n. 531, 184 nn. 534 e 536, 185 n. 538 e 540, 186 n. 544, 191 n. 558, 225
- Möller, A. 37 n. 75
- Momigliano A. D. 63 n. 158, 169 n. 483, 181-82, 182 nn. 527 e 529, 213 n. 654.
- Moretti, L. 48 n. 115.
- Morris, I. 6 n. 5, 9 n. 12, 108 n. 297.
- Mossé, C. 156 n. 449, 202, 206 n. 623, 260 n. 772, 265, 272 n. 803
- Mosshammer, A. 33 n. 65, 38 nn. 77-78 e 81-82, 39 e nn. 86-87, 40 n. 92, 43 nn. 96 e 99, 50 e n. 125, 52 n. 131, 54 e n. 133, 55-56 n. 134, 57, 59 n. 145, 60, 62 n. 153, 69, 70 n. 180, 80 n. 199.
- Murray, O. 39 n. 87, 134 n. 387, 161 n. 462, 165 n. 468, 209 n. 641, 210 n. 644.
- Musti, D. 9 n. 13, 37 n. 74, 42 n. 96, 49 n. 117, 147 n. 547, 162 n. 464, 174 n. 499, 181, 183, 200 e n. 592, 259 n. 767, 261 e n. 773, 273 n.

- 806, 274 n. 812, 275 n. 813
- Nafissi, M. 67-69, 67 n. 171, 68 nn. 175 e 176, 69 n. 177, 73 nn. 186 e 187, 81-82, 104, 106 n. 288, 112-13, 113 nn. 313 e 315, 114 n. 319, 115 n. 321, 116 e n. 322, 124, 126, 130, 149 n. 429, 151 n. 435, 152-53, 152 nn. 442 e 443, 162 n. 466, 165 n. 468, 166 n. 469, 176 n. 506, 177 n. 510, 178 n. 512, 197 n. 578, 199 n. 584, 202 n. 602, 204 n. 611, 206 n. 624, 207 nn. 628 e 630, 209 n. 643, 211 nn. 646 e 647, 216 n. 665.
- Nenci, G. 159 nn. 455 e 456, 160 n. 458.
- Neri, C. 32,
- Nilsson, M. P. 204 n. 615, 271 n. 801, 272 e n. 804
- Ogden, D. 185 n. 537.
- Oliva, P. 49 n. 117, 152 n. 443, 182 n. 527, 271 n. 800
- Oliver, J. H. 72 n. 184, 73, 181 n. 526, 182 n. 527.
- Ollier, F. 6, 40 n. 93, 63 n. 158, 196 n. 576, 217 n. 669.
- Ornaghi, M. 16, 17 n. 27, 23 n. 44.
- Osborne, R. 152 n. 440
- Page, D. L. 12 n. 14, 18, 19 n. 31, 23, 24 n. 45, 25-26 e n. 46, 29 n. 56, 30 n. 58, 34 n. 66, 35 e nn. 67-68, 59 n. 17, 62 e n. 154, 183 n. 531, 209 n. 643, 259 n. 768.
- Palmer, L. R. 77 n. 196, 224 n. 695.
- Paradiso, A. 193 n. 564.
- Pareti, L. 49-50 e n. 123, 65 n. 165, 66 n. 170, 182 n. 529, 260 n. 771.
- Parke, H. W. 72, 75 n. 190, 260 n. 769.
- Parker, R. 106 n. 288, 108 n. 295, 119 n. 337, 121 n. 341 e 343, 159 n. 454, 189 n. 551, 191 e n. 554, 259 n. 769.
- Pavese, C. O. 176 n. 504.
- Pearson, L. 51-52 e nn. 128-29.
- Pelling, Chr. B. R. 193 n. 565.
- Pfeiffer, R. 26 n. 48.
- Piccirilli, L. 69 nn. 177 e 179, 75 n. 190, 80 n. 201, 106 n. 288, 107, 111 e n. 307, 114 n. 319, 195 n. 572, 201, 208 n. 639, 238 n. 726, 275 n. 816.
- Pirolot, L. 106 n. 288
- Polito, M. 21,
- Poole, W. 46 n. 110, 118 n. 332.
- Pouilloux, J. 109 n. 301.
- Prandi, L. 45 n. 109.
- Prato, C. 27 n. 50, 28 n. 53, 49 n. 117, 72 n. 184, 76 n. 193, 82 n. 206, 104

- n. 282, 174 n. 499, 249-51, 276-78, 281-84.
- Prinz, F. 257 n. 755.
- Proietti, G. 138 n. 401, 213 n. 654, 236 n. 713, 238 n. 725, 240 n. 722-23, 241 n. 737, 244 n. 748.
- Pugliese Carratelli, G. 185 n. 539
- Raaflaub, K. A. 9 n. 12, 73 n. 187, 165 n. 647, 174 n. 499, 200 n. 593, 201 n. 597, 206 n. 624, 207 n. 631, 224-25 n. 695.
- Rabinowitz, A. 190 n. 552, 209-10 e n. 642, 247.
- Rhodes, P. J. 38 n. 83,
- Richardson, N. J. 120 n. 340, 121 n. 342,
- Richer, N. 49 e nn. 120 e 122, 50, 66, 81 nn. 202 e 203, 106 n. 288, 112 n. 311, 113 nn. 315-16, 115 n. 319, 16 nn. 322-23, 119 n. 333, 128 n. 364, 144-45, 150 n. 433, 221 n. 683,
- Römer 12 n. 14, 19 nn. 31-32, 25 n. 46, 29 n. 56, 30 n. 59, 34 n. 66, 36 n. 72.
- Rose, V. 21 e n. 37, 68, 80 n. 201, 104 n. 204
- Rösler, W. 31 n. 60
- Roussel, D. 206 n. 622, 261 n. 773,
- Schmitt Pantel, P. 209 n. 641, 210 n. 644, 238 n. 726.
- Schnapp, A. 108 n. 293.
- Schnapp-Gourbeillon, A. 115 n. 22, 120 n. 339, 127 n. 363, 176 n. 508, 182 n. 530, 265 n. 789, 266 e n. 791, 271 n. 800, 272 n. 802, 273, 275 n. 813.
- Schneider, J. 34 n. 66, 36 e nn. 72-73, 51-51 e n. 128-29, 55 n. 133, 56 n. 138, 59 n. 148, 61-62.
- Schütrumpf, E. 217 n. 668, 219 n. 674, 221 n. 693.
- Schwartz, E. 51 n. 128.
- Shaw, P.-J. 47, 51 e n. 127, 52, 53 e n. 132, 54, 58 n. 142, 59 e n. 144, 69-70, 173 n. 498.
- Shero, L. R. 46 n. 110, 51 n. 128, 52 n. 129,
- Singer, H. W. 166 n. 469, 208 n. 638.
- Slings, S. R. 16 n. 26
- Snell, B. 251, 282, 284
- Snodgrass, A. 129 n. 365, 207 n. 630, 273 n. 810.
- Sokolowski, F. 104 n. 281, 108 n. 298
- Sourvinou-Inwood, Chr. 108 n. 297.
- Ste Croix, G. E. M. De 200 n. 592, 201 n. 597.
- Strasburger, H 38 n. 83.
- Taddei, A. 146 n. 421, 222 n. 687.

Talamo, C.	28, 40 n. 92.
Thomson, G.	174 n. 499, 206 n. 622, 261 n. 773, 273 n. 810.
Tigerstedt, E. N.	40 n. 93, 51, 166 n. 470, 172 n. 496, 192 e n. 560, 196 n. 576, 206 n. 624, 217 n. 669, 273 n. 807.
Torelli, M.	37 n. 74, 42 n. 96, 9 n. 117, 187 n. 547, 259 n. 767.
Tuplin, Chr.	140, 143, 214 e nn. 656-68.
Untersteiner, M.	38 n. 82, 64 n. 161.
van Wees, H.	65, 66 n. 169, 68 e n. 174, 72 e n. 185, 73 e n. 187, 76, 78-79, 82, 170 n. 490, 200 n. 591, 206 n. 624, 224 n. 695.
Vannicelli, P.	258 n. 767, 262 e n. 779, 270 n. 797.
Ventris, M.	77 n. 196, 224 n. 695.
Vernant, J.-P.	27 n. 49, 79 n. 198, 91 n. 235, 92 n. 241, 106 n. 288, 107 e nn. 291-92, 117 n. 324, 119 n. 333, 122 e n. 349, 124 e n. 353-54, 125-29, 128 nn. 363-64 e 367, 129 n. 368, 144 n. 417, 151 n. 440, 159 n. 455, 165, 170 n. 492, 172, 173 n. 498, 176 n. 505, 177 n. 509, 180, 186 n. 544, 188 n. 549, 191 n. 555, 194 n. 569, 202 nn. 602-03, 203 n. 606, 219 n. 674, 222 n. 687, 237 n. 720, 240 n. 734, 250-51,
Verrall, A. W.	51 n. 128
Vidal-Naquet, P.	6 e n. 2, 7, 8 e n. 10, 86 n. 210, 88 n. 223, 162 n. 464, 207 n. 632.
Visconti, A.	40 n. 93, 107 n. 289,
Wade-Gery, H. T.	52 n. 129.
Walbank, F. W.	196 n. 576.
Wells, J.	191 n. 555.
West, M. L.	16 e n. 26, 23 n. 44, 26, 34 n. 66, 35, 36 n. 72, 51, 61, 71 e n. 182, 115 n. 320.
Willetts, R. F.	219 n. 674.
Wormell, D. E. W.	72, 75 n. 190, 260 n. 769.
Zubler, Chr.	11 n. 14, 13 n. 16, 267 n. 792.

### Bibliografia.

Nella presente bibliografia, le EDIZIONI sono ordinate secondo un criterio cronologico di pubblicazione, mentre gli STUDI CRITICI sono ordinati alfabeticamente, secondo il cognome dell'autore.

#### EDIZIONI.

- |                            |                         |  |
|----------------------------|-------------------------|--|
| Gigon                      | 1831-<br>1836<br>(1987) | O. Gigon. <i>Aristotelis Opera III. Librorum Deperditorum fragmenta.</i> Berolini et Nova Eboraci 1831-1836 (1987).  |
| Rose                       | 1886                    | <i>Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta.</i> Collegit Valentinus Rose. Lipsiae 1886.  |
| <i>FGrHist</i>             | 1923 -                  | <i>Die Fragmente der griechischen Historiker. (FGrHist)</i> Berlin 1923 -  |
| Diehl                      | 1925                    | E. Diehl, <i>Anthologia lyrica graeca.</i> Edidit Ernestus Diehl. Lipsiae 1925.  |
| Oldfather et all.          | 1933-<br>1967           | Diodorus of Sicily. <i>Library of History</i> , ed. C.H. Oldfather, C.L. Sherman, C.B. Welles, R.M. Geer, F.R. Walton. 12 voll. London-Cambridge (Mass.) 1933-1967.                            |
| Page                       | 1951<br>(1979)          | D. L. Page, <i>Alcman. The Partheneion. Edited with a commentary and a study on the dialect of Alcman</i> , Oxford, 1951 (1979).   |
| Des Places-<br>Dies-Gernet | 1951<br>(2006)          | Platon. <i>Œuvres Complètes.</i> Tome XI 1re partie. <i>Le Lois. Livres I et II.</i> Texte établi et traduit par Édouard Des Places. Introduction par A. Dies et L. Gernet. Paris 1951 (2006). |
| Garzya                     | 1954                    | <i>Alcmane. I frammenti.</i> Testo critico, traduzione, commentario di A Garzya. Napoli 1954   |
| Sokolowski                 | <i>LSAM</i>             | F. Sokolowski. <i>Lois sacrées de l'Asie Mineure.</i> Paris 1955.  |
| Lobel et alii              | 1957                    | <i>The Oxyrhynchus papyri. Vol. 24.</i> Edited by E. Lobel et alii. London 1957.   |
| Bartoletti                 | 1959                    | <i>Hellenica Oxyrhynchia.</i> Edidit Vittorio Bartoletti. Leipzig 1959.  |
| Jones – Sterrett           | 1960-<br>1967           | <i>The geography of Strabo.</i> With an english translation by Horace Leonard Jones based in part upon the unfinished version of John Robert Sitlington Sterrett. Cambridge Mass. 1960-1967    |
| Page                       | 1962                    | D. L. Page, <i>Poetae melici Graeci</i> , Oxford 1962  |
| Page                       | 1963                    | <i>The Oxyrhynchus Papyri. Part XXIX. Edited with a commentary by Denys Page.</i> London 1963.   |
| West                       | 1966                    | Hesiod. <i>Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West.</i> Oxford 1966.  |
| Campbell                   | 1967<br>(1982)          | <i>Greek Lyric Poetry: A Selection</i> , by David Campbell, Bristol 1967 (1982)  |
| Prato                      | 1968                    | C. Prato, <i>Tyrtaeus: introduzione, testo critico, testimonianze e commento</i> (Lyricorum Graecorum quae exstant, 3) Roma 1968.  |

- |   |                |   |
|---|----------------|---|
| Sokolowski                              | LSCG           | F. Sokolowski. <i>Lois sacrées des cités grecques</i> . Paris 1969.   |
| Gerber                                  | 1970           | D. E. Gerber. <i>Euterpe. An Anthology of Early Greek Lyric, Elegiac and Iambic Poetry</i> , Amsterdam 1970.  |
| Dilts                                   | 1971           | <i>Heraclidis Lembi Excerpta Politiarum</i> . Edited and translated by Mervin R. Dilts. Durham 1971.  |
| West                                    | 1971<br>(1998) | <i>Iambi et Elegi graeci ante Alexandrum cantati. Editio Altera</i> . Oxford 1971 (1998 <sup>2</sup> ).   |
| Page                                    | 1974           | <i>Supplementum lyricis graeci. Poetarum lyricorum graecorum fragmenta quae recens innotuerunt</i> . Edidit Denys Page. Oxford 1974.  |
| Càssola                                 | 1975<br>(2006) | F. Càssola. <i>Introduzione generale, in Inni Omerici, a cura di F. Càssola Milano 1975 (2006)</i> .  |
| Degani-Burzacchini                      | 1977<br>(2005) | E. Degani-G. Burzacchini (curr.). <i>Lirici Greci. Antologia. Aggiornamento bibliografico a cura di M. Magnani</i> . Firenze 1977 (Bologna 2005).   |
| Manfredini-Piccirilli                   | 1977<br>(2011) | Plutarco. <i>La Vita di Solone</i> . A cura di M. Manfredini e L. Piccirilli. Milano 1977 (2011).   |
| Gentili-Prato                           | 1979-<br>1985  | <i>Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta</i> , ediderunt Bruno Gentili et Carolus Prato. Leipzig. B. G. Teubner, 1979-1985.  |
| Manfredini-Piccirilli                   | 1980<br>(2010) | Plutarco. <i>Le vite di Licurgo e Numa</i> . A cura di M. Manfredini e L. Piccirilli. Milano 1980 (2010).   |
| Adorno Gabrieli                         | – 1981         | Platone. <i>La Repubblica</i> . Introduzione di F. Adorno. Traduzione di F. Gabrieli. Milano 1981.  |
| Musti-Beschi                            | 1982<br>(2013) | Pausania. <i>Guida della Grecia. Libro I. L'Attica</i> . Introduzioni, testo e traduzione a cura di Domenico Musti. Commento a cura di Luigi Beschi e Domenico Musti. Milano 1982 (2013).   |
| Privitera                               | 1982<br>(2001) | Pindaro. <i>Le Istmiche</i> . A cura di G. A. Privitera. Milano 1982 (2001).  |
| Calame                                  | 1983           | C. Calame, <i>Alcman: Introduction, texte critique, témoignages, traduction et commentaire</i> (Lyricorum Graecorum quae exstant, 6). Romae 1983.   |
| Lobel et alii                           | 1983           | <i>The Oxyrhynchus Papyri. Volume L</i> . Edited with translations and notes by A. K. Bowman, H. M. Cockle, W. E. W. Cockle, R. A. Coles, E. W. Handley, M. W. Haslam, E. Lobel, H. Maehler, P. J. Parsons, T. S. Pattie, J. R. Rea, C. H. Roberts, J. L. Rowlandson, T. C. Skeat, J. D. Tomas, E. G. Turner, J. E. G. Whitehorne. London 1983. |
| Finley – Ferrari –<br>Daverio<br>Rocchi | 1985<br>(2014) | Tucidide. <i>La Guerra del Peloponneso</i> . Introduzione di M. Finley. Traduzione di F. Ferrari. Bibliografia e note di G. Daverio Rocchi.   |
| Musti-Torelli                           | 1986<br>(2008) | Pausania. <i>Guida della Grecia. Libro II. La Corinzia e l'Argolide</i> . Testo e traduzione a cura di Domenico Musti. Commento a cura di Domenico Musti e Mario Torelli. Milano 1986 (2008).   |
| Snell-Maehler                           | 1987-<br>1989  | <i>Pindari Carmina cum Fragmentis (Pars I: Epinicia; Pars II: Fragmenta-Indices)</i> . Post Brunonem Snell edidit Hervicus Maehler.   |

- Berolini et Novi Eboraci
- Campbell 1988 *Greek Lyric II. Anacreon, Anacreontea, Early Choral Lyric.* Cambridge Mass. 1988.
- Asheri 1988 (1999) Erodoto. *Le Storie. Libro I. La Lidia e la Persia.* A cura di David Asheri. Milano 1988 (1999).
- McKechnie & Kern 1988 (2007) *Hellenica Oxyrhynchia.* With an introduction, Translation and Commentary by P. J. McKechnie & S. J. Kern. Oxford 1988 (2007).
- Lloyd 1989 (2004) Erodoto. *Le Storie. Libro II. L'Egitto.* A cura di Alan B. Lloyd. Traduzione di Augusto Fraschetti. Milano 1989 (2004).
- Gostoli 1990 A. Gostoli, *Terpander: Introduzione, testimonianze, testo critico, traduzione e commento* (Lyricorum graecorum quae exstant, 8) Roma, 1990.
- Asheri-Medaglia-Fraschetti 1990 (2005) Erodoto. *Le Storie. Libro III. La Persia.* A cura di D. Asheri e S. Medaglia. Traduzione di Augusto Fraschetti. Milano 1990 (2005).
- Davies 1991 M. Davies, *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta I: Alcman, Stesichorus, Ibycus*, Oxford 1991.
- Musti-Torelli 1991<sup>1</sup> (2008) Pausania. *Guida della Grecia. Libro III. La Laconia.* Testo e traduzione a cura di Domenico Musti. Commento a cura di Domenico Musti e Mario Torelli. Milano 1991 (2008).
- Musti-Torelli 1991<sup>2</sup> (2010) Pausania. *Guida della Grecia. Libro IV. La Messenia.* Testo e traduzione a cura di Domenico Musti. Commento a cura di Domenico Musti e Mario Torelli. Milano 1991 (2010).
- Pavese 1992 C. O. Pavese, *Il grande partenio di Alcmane. Testo, parafrasi e commento (Lexis Suppl. 1)*, Amsterdam 1992.
- Corcella Medaglia Fraschetti. – 1993 Erodoto. *Le Storie. Libro IV. La Scizia e la Libia.* Introduzione e commento di A. Corcella. Testo critico di S. Medaglia. Traduzione di A. Fraschetti. Milano 1993.
- Aloni 1993 (2007) *Lirici greci. Poeti giambici.* Introd., trad. e note a cura di Antonio Aloni. Milano 1993 (poi ne *I Lirici greci*, “I classici collezione”. Milano 2007)
- Nenci 1994 (2000) Erodoto. *Le Storie. Libro V. La rivolta della Ionia.* A cura di Giuseppe Nenci. Milano 1994 (2000).
- Gentili et alii 1995 (2006) Pindaro. *Le Pitiche.* Introduzione, testo critico e traduzione a cura di B. Gentili. Commento a cura di P. Angeli Bernardini, E. Cingano, B. Gentili e P. Giannini. Milano 1996 (2006).
- Maddoli-Saladino 1995 (2007) Pausania. *Guida della Grecia. Libro V. L'Elide e Olimpia.* Testo e traduzione a cura di G. Maddoli. Commento a cura di G. Maddoli e V. Saladino. Milano 1995 (2007).
- Ferrari 1995 (2013) Senofonte. *Ciropedia.* Introduzione, traduzione e note di Franco Ferrari. Milano 1995 (2013).
- De Martino Vox – 1996 F. De Martino – O. Vox. *Lirica greca I. Prontuari e lirica dorica. II. Lirica ionica.* Bari 1996.

- Angeli  
Bertinelli-  
Manfredini-  
Piccirilli-Pisani 1997 Plutarco. *Le vite di Lisandro e Silla*. A cura di M. G. Angeli Bertinelli, M. Manfredini, L. Piccirilli, G. Pisani. Milano 1997.
- Càssola – Izzo  
D'Accinni – 1997 Erodoto. *Storie*. Introduzione di Filippo Càssola. Traduzione di Augusta Izzo D'Accinni. Note di Daniela Fausti. Milano 1997
- Race 1997 *Pindar (vol I: Olympian Odes, Pythian Odes; vol. II: Nemean Odes, Isthmian Odes, Fragments)*. Edited and translated by W. H. Race. Cambridge – London 1997
- Arrighetti 1998 *Esiodo. Opere*. Testi introdotti, tradotti e commentati da G. Arrighetti. Torino 1998.
- Nenci 1998  
(2007) Erodoto. *Le Storie. Libro VI. La battaglia di Maratona*. A cura di Giuseppe Nenci. Milano 1998 (2007).
- Meriani  
Giannattasio  
Andria – 1998 *Vita di Agesilao*, in Plutarco, *Vite*. Vol. VI. A cura di A. Meriani e R. Giannattasio Andria. Torino 1998.
- Magnelli 1999 *Alexandri Aetoli testimonia et fragmenta*. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento a cura di Enrico Magnelli. Firenze 1999.
- Maddoli-  
Nafissi-  
Saladino 1999  
(2013) Pausania. *Guida della Grecia. Libro VI. L'Elide e Olimpia*. Testo e traduzione a cura di G. Maddoli e M. Nafissi. Commento a cura di G. Maddoli, M. Nafissi e V. Saladino. Milano 1999 (2013).
- Hutchinson 2001 G. O. Hutchinson, *Greek lyric poetry: a commentary on selected larger pieces: Alcman, Stesichorus, Sappho, Alcaeus, Ibycus, Anacreon, Simonides, Bacchylides, Pindar, Sophocles, Euripides*, Oxford-New York 2001.
- Canfora,  
Keaveney  
alii et 2001  
(2011) Plutarco. *Lisandro e Silla*. Introduzione e note di L. Canfora. Traduzione e note di F. Muccioli (*Lisandro*). Introduzione e note di A. Keaveney. Traduzione e note di L. Ghilli (*Silla*). Con Contributi di B. Scardigli e M. Manfredini. Milano 2001 (2011).
- Daverio Rocchi 2002  
(2012) Senofonte. *Elleniche*. Introduzione, traduzione e note di G. Daverio Rocchi. Milano 2002 (2012).
- Viano 2002  
(2013) Aristotele. *Politica*. A cura di C. A. Viano. Milano 2002 (2003)
- Moggi-Osanna 2003  
(2007) Pausania. *Guida della Grecia. Libro VIII. L'Arcadia*. Testo e traduzione a cura di M. Moggi. Commento a cura di M. Moggi e M. Osanna. Milano 2003 (2007).
- Asheri-  
Corcella-  
Fraschetti 2003  
(2010) Erodoto. *Le Storie. Libro VIII. La vittoria di Temistocle*. A cura di D. Asheri e A. Corcella. Traduzione di A. Fraschetti. Milano 2003 (2010).
- Fantasia 2003 Tucidide. *La Guerra del Peloponneso. Libro II. Testo, traduzione e commento con saggio introduttivo di Ugo Fantasia*. Pisa 2003.
- Behrwald 2005 *Hellenika von Oxyrhynchos*. Herausgegeben, übersetzt und

- kommentiert von Ralf Behrwald. Darmstadt 2005.
- Ferrari - Poli 2005 Platone. *Le Leggi*. Introduzione di F. Ferrari. Traduzione di F. Ferrari e S. Poli. Milano 2005.
- Asheri-Corcella-Fraschetti 2006 Erodoto. *Le Storie. Libro IX. La battaglia di Platea*. A cura di David Asheri e Aldo Corcella. Traduzione di Augusto Fraschetti. Milano 2006.
- Vegetti 2007 Platone. *La Repubblica*. Introduzione, traduzione e note di Mario Vegetti. Milano 2007.
- Untersteiner 2009 *Sofisti. Testimonianze e frammenti*. A cura di M. Untersteiner, con la collaborazione di A. Battegazzore. Introduzione di G. Reale. Milano 2009
- Moggi-Osanna 2010 (2012) Pausania. *Guida della Grecia. Libro IX. La Beozia*. Testo e traduzione a cura di M. Moggi. Commento a cura di M. Moggi e M. Osanna. Milano 2003 (2007).
- Neri 2011 *Lirici greci. Età arcaica e classica*. Introduzione, edizione, traduzione e commento di Camillo Neri. Roma 2011.
- Billerbeck Zubler – 2011 M. Billerbeck – Chr. Zubler (ed.), *Stephani Byzantii Ethnica, Volumen II: A-I. Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Bd 43/2*. Berlin/New York 2011.
- Pezzoli Curnis – 2012 Aristotele. *La Politica. Libro II*. A cura di F. Pezzoli e M. Curnis. Roma 2012.
- Desideri, Faranda, Lambardi et alii. 2012 Plutarco. *Licurgo e Numa*. Introduzione di Paolo Desideri. Traduzione di Giovanna Faranda. Note di Lucia Ghilli (*Licurgo*). Introduzione, traduzione e note di Noemi Lambardi (*Numa*). Con un saggio di Philip A. Stadter e contributi di Barbara Scardigli e Mario Manfredini. Milano 2012.
- Taddei 2012 Licurgo. *Contro Leocrate*. A cura di Andrea Taddei. Milano 2012.
- Römer 2013 *Commentaria et Lexica Graeca in Papyris Reperta (CLGP), ediderunt Guido Bastianini, Michael Haslam, Herwig Maehler, Franco Montanari, Cornelia Römer, adiuvante Marco Stroppa. Pars. I (Commentaria et Lexica in Auctores), vol. 1 (Aeschines-Bacchilides), fasc. 2.1 (Alcman)*. Curavit Cornelia Römer. Berlin/Boston 2013
- Gentili-Catenacci-Giannini-Lomiento. 2013 Pindaro. *Le Olimpiche*. Introduzione, testo critico e traduzione a cura di B. Gentili. Commento a cura di C. Catenacci, P. Giannini e L. Lomiento. Milano 2013.

#### STUDI CRITICI.

- Alexiou 1974 (2002) M. Alexiou. *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Oxford 1974 (2. ed. revised by Dimitrios Yatromanolakis and Panagiotis Roilos. Lanham, MD 2002).
- Aloni 1994 A. Aloni. *L'elegia di Simonide dedicata alla battaglia di Platea (Sim. fr. 10-18 W<sup>2</sup>) e l'occasione della sua performance*. ZPE 102 (1994), 9-22.
- Andrewes 1938 A. Andrewes. *Eunomia*. CQ 33. 2 (1938), 89-102
- Andrewes 1956 A. Andrewes. *The Greek Tyrants*. London 1956.

- Andrewes 1966 A. Andrewes, *The Government of Classical Sparta*, in Badian (ed.) 1966, 1-20.
- Arrington 2010 N. T. Arrington. *The Location of the Athenian Public Cemetery and Its Significance for the Nascent Democracy*. *Hesperia* 79.4 (2010), 499-539.
- Asheri 1963 D. Asheri. *Laws of Inheritance, Distribution of Land and Political Constitutions in Ancient Greece*. *Historia* 12.1 (1963), 1-21.
- Asheri 1998 D. Asheri. *Platea vendetta delle Termopili: alle origini di un motivo teologico erodoteo*, in Sordi (ed.), 1998, 65-86.
- Athanassaki – Bowie (edd.) 2011 L. Athanassaki – E. Bowie (edd.), *Archaic and Classical Choral Song: Performance, Politics and Dissemination*. Berlin/Boston 2011.
- Austin – Vidal-Naquet. 1972 M. Austin - P. Vidal-Naquet. *Économies et sociétés en Grèce ancienne: périodes archaïque et classique*. Textes choisis et présentées par M. Austin et Pierre Vidal-Naquet. Paris 1972.
- Azoulay 2007 V. Azoulay. *Sparte et la Cyropédie: du bon usage de l'analogie*. *Ktema* 32 (2007), 435-56.
- Badian 1993 E. Badian. *From Plataea to Potidaea. Studies in the history and historiography of the Pentecontetia*. Baltimore 1993.
- Badian (ed.) 1966 E. Badian (ed.). *Ancient Society and Institutions. Studies presented to Viktor Ehrenberg on his 75th Birthday*. Oxford 1966.
- Balasz 1973 M. Balasz, *Todavía sobre la patria de Alcman*. *Emerita* 41, 1973, 309-322.
- Barbantani 1993 S. Barbantani. *I poeti lirici del canone alessandrino nell'epigrammatica*. *Aevum* (ant.) 6 (1993), 5-97.
- Barker 2002 A. Barker, *Euterpe. Ricerche sulla musica greca e romana*, a cura di Franca Perusino e Eleonora Rocconi. Pisa 2002.
- Barrett 1961 W. S. Barrett, *Rez. zu The Oxyrhynchus Papyri XXIV*, *Gnomon* 33 [1961], 682-92
- Bearzot-Landucci (edd.) 2004 *Contro le "leggi immutabili". Gli Spartani tra tradizione e innovazione*. A cura di C. Bearzot e F. Landucci. Milano 2004.
- Bearzot-Landucci (edd.) 2013 C. Bearzot-F. Landucci (edd.). *Tra mare e continente: l'isola di Eubea*. Milano 2013.
- Beloch 1912-1927 K. J. Beloch. *Griechische Geschichte. 2a Neugestaltete Auflage*. Berlin-Leipzig 1912-1927 (vol. I.1 1912; vol. I.2 1913; vol. II.1 1914; vol. II.2 1916; vol. III.1 1922; vol. III.2 ; vol. IV.1 1925; vol. IV.2 1927).
- Bengtson 1965 (1985) H. Bengtson. *Griechische Geschichte. Von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*. München 1965 (tr. it. *Storia greca*. Bologna 1985).
- Benveniste 1969 (2001) É. Benveniste. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. (vol. I: économie, parenté, société; vol. II: pouvoir, droit, religion)*. Paris 1989 (tr. it. Torino 2001<sup>2</sup>).
- Bérard 1982 (1990) C. Bérard. *Récupérer la mort du prince: héroïsation et formation de la cité*, in Gnoli-Vernant (edd.) 1982 (1990), 89-106.
- Bérard 1983 C. Bérard. *L'héroïsation et la formation de la Cité. Un conflit idéologique*, in *Architecture et société de l'archaïsme grec à la fin de la république romaine*. Actes du Colloque international organisé par le Centre national de la recherche scientifique et l'École française de Rome (Rome 2-4 décembre 1980). Paris, Éd. du CNRS; Rome, École franç. de Rome, 1983, pp. 43-59.
- Bernini 1988 U. Bernini. *LUSANDROU KAI KALLIKRATIDA SUNKRISIS*.

- Cultura, etica e politica spartana fra quinto e quarto secolo a. C.* Venezia 1988.
- Bertelli 2004 L. Bertelli. *La Sparta di Aristotele: un ambiguo paradigma o la crisi di un modello?* RSA 2004, 9-72.
- Blok 2006 J. H. Blok. *Solon's funerary laws: questions of authenticity and function*, in Blok-Lardinois (edd.) 2006, 197-247.
- Blok-Lardinois (edd.) 2006 *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*. Edited by Josine H. Blok & André P.M.H. Lardinois. Leiden-Boston 2006.
- Bommelaer 1981 J. F. Bommelaer. *Lysandre de Sparte. Histoire et traditions*. Athenes 1981
- Boring 1979 T. A. Boring. *Literacy in Ancient Sparta*. Leiden 1979.
- Bowie 2001 E. L. Bowie. *Ancestors of Historiography in Early Greek Elegiac and Iambic Poetry?*, in Luraghi (ed.) 2001, 45
- Bowra 1936 C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry. From Alcman to Simonides*. Oxford (1961) 1936 (1961).
- Bravo 1996 B. Bravo. *Una società legata alla terra*, in Settis (ed.) 1996, 527-560.
- Breglia 1996 L. Breglia. *Studi su Eforo*. Napoli 1996.
- Breglia 2008 L. Breglia. *Un nuovo scenario internazionale: Sparta, Atene, Tebe, la Persia*, in *Storia d'Europa e del Mediterraneo, vol. II - La Grecia* (cur. M.Giangiulio), Roma 2008, 353-395
- Breglia 2010 L. Breglia. *Temistocle tra Tucidide e Diodoro*, in *Ombres de Thucydide. La réception de l'historien depuis l'Antiquité jusqu'au début du XXe siècle*. Bordeaux 2010, 343-73.
- Breglia 2013 L. Breglia. *Titani, Cureti Eracle. Mitopoiesi euboica e guerra lelantina*, in Bearzot-Landucci (edd.) 2013, 17-65.
- Brelich 1961 A. Brelich, *Guerre, agoni, culti nella Grecia arcaica*, Bonn, 1961 (ora in *idem, Teatro di guerre, agoni, culti nella Grecia antica*, a cura di E. Dettori. Roma, 2009).
- Brelich 1969 A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1969 .
- Bremmer (ed.) 1987 I. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London and Sidney 1987
- Brulé 2012 P. Brulé. *Comment percevoir le sanctuaire grec? Une analyse sensorielle du paysage sacré*. Paris 2012.
- Brulé-Piolot 2004 P. Brulé-L. Piolot. *Women's way of death: fatal childbirth or hierai? Commemorative stones at Sparta and Plutarch, Lycurgus 27, 3*, in Figueira (ed.) 2004, 151-78.
- Burkert 1977 W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1977 (trad. it. *La religione greca di epoca arcaica e classica*. Milano, 2003).
- Burkert 1979 W. Burkert. *Structure and history in Greek mythology and ritual*. Berkeley and Los Angeles 1979.
- Burkert 1992 W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge Mass. 1992 (1995).
- Calame 1975 C. Calame. *Alcman laconien/sarde à n'en plus finir*, QUCC 20 (1975), pp. 227-228.
- Calame 1977 I C. Calame, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque. Vol I, Morphologie, fonction religieuse et sociale*. Roma, 1977 (tr. ingl. *Choruses of Young Women in Ancient Greece: Their Morphology, Religious and Social Functions*. Translated by Janice Orion and Derek Collins. New York, 2001); *Vol. II, Alcman*. Roma 1977.
- Calame 2001 e II

- Calame 1986  
(2000<sup>2</sup>)  
) C. Calame, *Le récit en Grèce ancienne*. Paris 1986 (2a ed. Belin 2000).
- Calame 1986 C. Calame. *L'ispirazione delle muse esiodee fra tradizione orale e scrittura: autenticità o convenzione letteraria?*, in Cerri (ed.) 1986, 85-101 (trad. fr. in Calame 1986 [2000<sup>2</sup>], 87-109).
- Calame 1987 C. Calame, *Spartan genealogies. The mythological representation of a spatial organisation*, in Bremmer (ed.), 1987, pp, 153-186.
- Calame 1992 C. Calame, *I Greci e l'Eros. Simboli, pratiche, luoghi*, Roma-Bari, (2010) Laterza, 1992 (2010)
- Calce 2011 R. Calce. *Graikoi ed Hellenes: storia di due etnonimi* (volume II di *Ethne, identità e tradizioni: la "terza" Grecia e l'Occidente*). Pisa 2011.
- Camassa 1996 G. Camassa. *Leggi orali e leggi scritte. I legislatori*, in Settis (ed. 1996), 561-76.
- Canfora 2011 L. Canfora. *Il mondo di Atene*. Roma-Bari 2011.
- Carey 2011 C. Carey. *Alcman: from Laconia to Alexandria*, in Athanassaki – Bowie (edd.) 2011, 437-60
- Carillo (ed.) 2007 G. Carillo (ed.). *Unità e disunione della polis*. Avellino 2007
- Carlier 1977 P. Carlier. *La vie politique à Sparte sous le règne de Cleomène Ier: essai d' interpretation*. Ktema 2 (1977), 65-84.
- Carlier 1984 P. Carlier. *La Royauté en Grèce avant Alexandre*. Strasbourg 1984.
- Carlier 1985 P. Carlier. *Regalità micenee e regalità doriche*, in Musti (ed.) 1985.
- Carlier 1996 P. Carlier. *La regalità: beni d'uso e beni di prestigio*, in Settis (ed.) 1996, 255-294.
- Carlier 2003 P. Carlier. *Regalità omeriche e regalità greche dell'alto arcaismo*, in Luppino Manes (ed.) 2003.
- Carlier 2004 P. Carlier. *Cleomene I, re di Sparta*, in Bearzot-Landucci (edd.) 2004, 33-52.
- Carlier (ed.) 1996 P.Carlier (ed.) *Le IVe siècle av. J.-C. Approches historiographiques*, Paris 1996,
- Cartledge 1978 P Cartledge. *Literacy in the Spartan Oligarchy*. JHS 98 (1978), 25-37,  
(2001) poi in *idem* 2001, 39-54.
- Cartledge 1979 P. Cartledge, *Sparta and Laconia, A Regional History 1300-362 BC*,  
(2002) London-Boston, 1979 (2002).
- Cartledge 1981 P. Cartledge. *The Politics of Spartan Pederasty*, PCPhS 27 (1981), 17-  
(2001) 36 (poi in Cartledge 2001, 91-105).
- Cartledge 1987 P. Cartledge. *Agesilaos and the Crisis of Sparta*. London 1987.
- Cartledge 1996 P. Cartledge. *La nascita degli opliti e l'organizzazione militare*, in Settis (ed.) 1996, 681-714.
- Cartledge 1996<sup>a</sup> P. Cartledge. *Comparatively Equal*, in Ober – Hedrick (edd.) 1996, 175-86.
- Cartledge 1999 P. Cartledge. *The Socratics' Sparta and Rousseau's*, in Hodkinson – Powell (edd.) 1999, 311-37.
- Cartledge 2001 Cartledge, *Spartan Reflections*, Berkeley & Los Angeles, 2001.
- Cartledge 2001<sup>a</sup> P. Cartledge, *The birth of Hoplite: Sparta's Contribution to Early Greek Military Organization* in Cartledge 2001, pp. 153-166.
- Cartledge- 2006 P. Cartledge-P. Debnar. *Sparta and the Spartans in Thucydides*, in  
Debnar Rengakos-Tsakmakis (edd.) 2006, 559-88.
- Cataldi (ed.) 2004 *Poleis e Politeiai. Esperienze politiche, tradizioni letterarie e progetti costituzionali. Atti del Convegno internazionale di Storia greca*

- (Torino, 29-31 maggio 2002). A cura di S. Cataldi. Alessandria 2004
- Centanni 1997 M. Centanni. *Atene assoluta. Crizia dalla tragedia alla storia*. Padova 1997.
- Cerchiai 1984 L. Cerchiai. *Geras Thanonton: note sul concetto di belle mort*. AION (archeol.) 6 (1984), 39-69.
- Cerri (ed.) 1986 G. Cerri (ed.), *Scrivere e recitare. Modelli di trasmissione del testo poetico nell'antichità e nel medioevo. Atti di una ricerca interdisciplinare svolta presso l'Istituto Universitario Orientale*. Roma 1986.
- Chantraine DELG P. Chantraine. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris 1968 (1999)
- Christ (ed.) 1986 K. Christ (ed.). *Sparta*. Darmstadt 1986.
- Christien 2002 J. Christien, *Iron money in Sparta: myth and history*, in Powell-Hodkinson (edd.) 2002, 171-90.
- Clarke 2002 M. Clarke, *Spartan atē at Thermophylai: semantic and ideology at Herodotus*, Histories 7, 234, in Powell-Hodkinson (edd.) 2002, 63-84.
- Clay 1991 D. Clay, *Alcman's Partheneion*, QUCC 39 1991, pp. 47-67.
- Cragg 1976 K. M. Cragg. *Herodotus' presentation of Sparta*. Ann Arbor UMI 1976.
- Cuartero 1972<sup>1</sup> F. J. Cuartero. *Alcmán y Esparta*, BIEH 6/1 1972, pp. 3-34.
- D'Agostino 1996 B. D'Agostino. *La necropoli e i rituali della morte*, in Settis (ed. 1996), 435-70.
- D'Agostino-Schnapp 1982 B. D'Agostino-A. Schnapp. *Les morts entre l'objet et l'image*, in Gnoli-Vernant (edd.) 1982 (1990), 17-26.
- D'Alessio 2009 G. B. D'Alessio, *Defining local identities in Greek lyric poetry*, in Hunter-Rutherford (edd.) 2009, 137-67.
- Daverio Rocchi 2013 G. Daverio Rocchi. *Virtù spartane: andreia kai homonoia*, in Berlinzani (ed.) 2013, 13-29.
- David 1979 E. David. *The Pamphlet of Pausanias*, PP 34 (1979), 94-116.
- David 1981 E. David. *Sparta between empire and revolution (404-243 B.C.): internal problems and their impact on contemporary Greek consciousness*. New York 1981.
- David 1982-83 E. David. *Aristotle and Sparta*. An. Soc. 13-14 (1982-83), 67-103.
- David 1999 E. David. *Sparta's kosmos of silence*, in Hodkinson – Powell (edd.) 1999, 117-46.
- Davies 1997 J. K. Davies, *The 'origins of the greek polis'. Where should we be looking?*, in Mitchell-Rhodes (edd.) 1997, pp. 24-38.
- Davison 1961 J. A. Davison. *Notes on Alcman*, Proceed. IXth Congr. of Papyr., 30-48, poi in Davison 1968, 173-95.
- Davison 1968 J. A. Davison, *From Archilochus to Pindar: papers on Greek literature of the Archaic Period*. London-Melbourne, 1968
- Demont 1990 P. Demont. *La cité grecque archaïque et classique et l'ideal de tranquillité*. Paris 1990 (2009).
- Denniston 1954 J. D. Denniston, *The Greek Particles*, 2nd ed revised by K.J. Dover, Oxford, 1954 (published, with permission, in 1996 by Gerald Duckworth & C. Ltd, London).
- den Boer 1954 W. den Boer, *Laconian Studies*, Amsterdam, 1954
- den Boer 1967 W. Den Boer. *Herodot und die Systeme der Chronologie*. Mnemosyne 20. 1 (1967), 30-60.
- Derow-Parker 2003 *Herodotus and his world. Essays from a conference in memory of*

- (edd.) *George Forrest*. Edited by Peter Derow and Robert Parker. Oxford. 2003.
- Detienne 1968 M. Detienne, *La phalange: problèmes et controverses*, in Vernant  
(1999) (ed.) 1968 (1999).
- Detienne- 1979 M. Detienne- J-P. Vernant (edd.). *La Cuisine du sacrifice en pays grec*  
Vernant (edd.) (1982) Paris 1979 (tr. It. *La Cucina del sacrificio in terra greca*. Torino  
1982).
- Devereux 1965 G. Devereux, *The Kolaxaian horse of Alkman's Partheneion*, CQ 15  
1965, pp. 176-184.
- Di Donato 1990 R. Di Donato, *Per un'Antropologia Storica del Mondo Antico*,  
Firenze, 1990.
- Di Donato 1999 R. Di Donato. *Esperienza di Omero*. Pisa 1999.
- Di Donato 2001 R. Di Donato, *Hierà. Prolegomeni a uno studio storico antropologico*  
*della religione greca*, Pisa, 2001.
- Di Donato 2001a R. Di Donato. *Geografia e storia della letteratura greca arcaica.*  
*Contributi a una antropologia storica del mondo antico*. Milano 2001.
- Di Donato 2006 R. Di Donato, *Aristeuein. Premesse antropologiche ad Omero*, Pisa  
2006.
- Di Donato 2006<sup>1</sup> R. Di Donato, *Moysiké. Premesse antropologiche allo studio della*  
*poesia greca*, in Restani (ed.) 2006, 7-16.
- Di Donato 2013 R. Di Donato. *Per una storia culturale dell'antico. Contributi a una*  
*antropologia storica*. Pisa 2013.
- Dietrich 1970 B. C. Dietrich. *Some evidence of religious continuity in the Greek*  
*Dark Age*. BICS 1970 XVII, 16-31.
- Diller 1941 A. Diller. *A New Source on the Spartan Ephebia*. AJPh 62. 4 (1941),  
499-501.
- Dodds, E. R. 1951 E. R. Dodds. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley and Los  
(1997) Angeles 1951 (tr. it. *I Greci e l'Irrazionale*. Presentazione di Arnaldo  
Momigliano. Introduzione alla nuova edizione di Riccardo Di Donato.  
Firenze 1997)
- Dougherty – 1998 C. Dougherty – L. Kurke (edd.) *Cultural poetics in Archaic Greece.*  
Kurke (edd.) *Cult, Performance, Politics*. Oxford 1998.
- Dover 1978 K. J. Dover. *Greek Homosexuality*. Cambridge Mass. 1978
- Ducat 2005 J. Ducat. *Aristodémos le trembleur*. Ktema 30 (2005), 205-16.
- Ducat 2007 J. Ducat, *Xénophon et la sélection des «hippeis»*. Ktema 32 (2007),  
327-340.
- Ehrenberg 1947 V. Ehrenberg. *Polypragmosyne. A Study in Greek Politics*. JHS 67  
(1947), 46-67.
- Ehrenberg 1967 V. Ehrenberg. *From Solon to Socrates. Greek history and civilization*  
*during the 6th and 5th centuries*. London 1967.
- Ekroth 2007 G. Ekroth. *Heroes and Hero-Cults*, in Ogden (ed.) 2007 (2010), 100-  
(2010) 14.
- Ercoles 2013 M. Ercoles. *Stesicoro: le testimonianze antiche*. Bologna 2013.
- Federico 2001 E. Federico. *La katharsis di Epimenide ad Atene. La vicenda, gli usi e*  
*gli abusi ateniesi*, in Federico-Visconti (edd.) 2001, 77-128.
- Federico- 2001 E. Federico-A. Visconti (edd.). *Epimenide cretese*. Napoli 2001.  
Visconti (edd.)
- Fehr 1996 B. Fehr. *Kouroi e korai. Formule e tipi dell'arte arcaica come*  
*espressione di valori*, in Settis (ed.) 1996, 785-843.
- Ferrari 2008 G. Ferrari, *Alcman and the Cosmos of Sparta*. Chicago, 2008.
- Figueira 1984 Th. J. Figueira. *Mess Contributions and Subsistence at Sparta*.

- TAPhA, 114 (1984), 87-109.
- Figueira 1999 Th. J. Figueira. *The Evolution of the Messenian Identity*, in Hodkinson – Powell (edd.) 1999, 211-44.
- Figueira 2002 Th. J. Figueira. *Iron Money and the ideology of consumption in Laconia*, in Powell-Hodkinson (edd.) 2002, 137-70.
- Figueira 2004 Th. J. Figueira. *The Nature of Spartan kleros*, in Figueira (ed.) 2004, 47-76.
- Figueira (ed.) 2004 Th. J. Figueira. *Spartan Society*. Swansea 2004.
- Finley 1968 (1999) M. I. Finley. *Sparta*, in Vernant (ed.) 1968 (1999).
- Finley 1971 (1981) M. I. Finley *The use and abuse of history*. London 1971 (tr. it. 1981).
- Finley 1973 (2005) M. Finley. *Democracy Ancient and Modern*, New Brunswick 1973 (tr. it. *La democrazia degli antichi e dei moderni*. Roma-Bari 1973 [2005])
- Finley 1977 (1992) M. I. Finley. *The World of Odiseus*. New York 1977 (tr. it. *Il Mondo di Odisseo*. Casale Monferrato 1992).
- Finley 1981 (1983) M. I. Finley *Economy and Society in Ancient Greece*. Edited with an introduction by Brent D. Shaw and Richard P. Saller. London 1981 (New York 1983).
- Fisher 1989 N. R. E. Fisher, *Drink, Hybris and the Promotion of Harmony in Sparta*, in Powell (ed.) 1989, 26-50.
- Flower 2002 M. A. Flower. *The invention of tradition in classical and hellenistic Sparta*, in Powell – Hodkinson (edd.) 2002, 191-217.
- Foster 2010 E. Foster. *Thucydides, Pericles, and Periclean Imperialism*. Cambridge 2010.
- Frisone 2000 F. Frisone. *Leggi e regolamenti funerari nel mondo greco*. Galatina 2000.
- Fuqua 1981 C. Fuqua. *Tyrtaeus and the Cult of Heroes*. GRBS 22 (1981), 215-26.
- Gagarin 1973 M. Gagarin. *Dikē in the Works and Days*. CPh 68.2 (1973), 81-98.
- Gagarin 1974 M. Gagarin. *Dike in Archaic Greek Thought*. CPh 69.3 (1974), 186-97.
- Gallavotti 1972 C. Gallavotti, *Le pernici di Alcmane*, QUCC 14 (1972), pp. 31-36.
- Gentili 1971 B. Gentili, *I fr. 39 e 40 P. di Alcmane e la poetica della mimesi nella cultura greca arcaica*, in *Studi filologici e storici in onore di V. De Falco* Napoli 1971, 57-67.
- Gentili 1984 (2006) B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Roma-Bari, 1984 (Milano, 2006)
- Gentili-Lomiento 2003 B. Gentili-L. Lomiento. *Metrica e ritmica. Storia delle forme poetiche nella Grecia Antica*. Milano 2003.
- Gernet 1917 (2001) L. Gernet. *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*. Paris 1917 (2001).
- Gernet 1928 (1968) L. Gernet. *Frairies antiques*, REG XLI 1928, 313-59, poi in *idem* 1968, 21-61.
- Gernet 1948 (1968) L. Gernet. *La notion mythique de la valeur en Grèce*. Journal de Psychologie XLI (1948), 415-62 (poi in Gernet 1968, 93-137).
- Gernet 1951 (2006) L. Gernet. *Introduction. Deuxième partie*, in Des Places-Dies-Gernet 1951 (2006), xciv-ccvi.
- Gernet 1952 (1968) L. Gernet. *Sur le symbolisme politique: le Foyer commun*. Cahiers internationaux de Sociologie 1952, 22-43, 382-402).
- Gernet 1954 (1968) L. Gernet. *Mariages de Tyrans*, in *Hommage à Lucien Febvre*. Paris 1954 (poi in Gernet 1968, 344-60).

- Gernet 1968 L. Gernet. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris 1968
- Gernet 1983 L. Gernet. *Forme e strutture della parentela nella Grecia antica*, a cura di R. Di Donato, AION (archeol.) V 1983, pp. 109-210 (Cont: *Quelques désignations homériques de la parenté; La famille dans l'antiquité grecque. Vue générale; Observations sur le mariage en Grèce*) riuniti poi in *La famiglia nella Grecia antica*, tr. it. di R. Di Donato. Roma 1997.
- Gernet (1997)
- Gernet 1983 L. Gernet. *Les Grecs sans miracle*. Paris 1983 (trad. it. *I Greci senza miracolo. Testi raccolti e presentati da Riccardo Di Donato*. Prefazione di J.-P. Vernant. Roma 1986).
- Gernet 1986)
- Gernet – Boulanger – 1932 L. Gernet – A. Boulanger. *Le Génie grec dans la religion*. Paris 1932
- Gernet – Taddei 1999 *Eranos*, di Louis Gernet. Trascrizione, note e introduzione a. c. di Andrea Taddei. Dike 2 (1999), 5-61.
- Gigante 1955 M Gigante. *Nomos Basileus*. Napoli 1955 (1993).
- (1993)
- Gilula 2003 D. Gilula. *Who was Actually Buried in the First of the Three Spartan Tombs (Hdt. 9, 85, 1)? Textual and Historical Problems*, in Derow-Parker (edd.) 2003, 73-88
- Gnoli-Vernant 1982 G. Gnoli and J.-P. Vernant (eds), *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes* Cambridge and Paris, 1982 (1990)
- (edd.) (1990)
- Gomme 1945- A. W. Gomme – A. Andrewes – K. J. Dover. *A historical commentary on Thucydides*. Oxford 1945-1956.
- 1956
- Guarducci 1950 M. Guarducci. *Inscriptiones Creticae Opera et Consilio Friderici Halbherr Collectae. Vol. IV: Tituli Gortynii*. Roma 1950.
- Hall 1989 E. Hall. *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford 1989 (2004).
- (2004)
- Hansen 1996 M. H. Hansen, *The Ancient Athenian and the Modern Liberal View of Liberty as Democratic Ideal*, in Ober – Hedrick (edd.) 1996, 91-104.
- Hansen 2013 M. H. Hansen. *Reflections on Aristotle's Politics*. Copenhagen 2013.
- Hartog 1981 F. Hartog. *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Paris 1981 (2001)
- (2001)
- Hartog 1982 F. Hartog. *La mort de l'autre: les funérailles des rois scythes*, in Gnoli-Vernant (edd.) 1982 (1990).
- Hartog (edd.) 1982 (1990).
- Harvey 1967 F. D. Harvey. *Oxyrhynchus Papyrus 2390 and Early Spartan History*, JHS 87 (1967), 62-73.
- Hiller 1985 S. Hiller. *È esistita una cultura dorica nella tarda età del Bronzo? Il problema delle testimonianze archeologiche*, in Musti (ed.) 1985.
- Hinge 2003 G. Hinge, *Scythian and Spartan Analogies in Herodotus' Representation: Rites of Initiation and Kinship Groups*, in *The Cauldron of Ariantas. Studies presented to A.N. Ščeglov on the occasion of his 70th birthday*. Edited by Pia Guldager Bilde, Jakob Munk Højte and Vladimir F. Stolba. Aarhus 2003, pp. 55-74.
- Hinge 2006 G. Hinge, *Die Sprache Alkmans: Textgeschichte und Sprachgeschichte* (Serta Graeca 24). Wiesbaden, 2006.
- Hinge 2009 G. Hinge. *Cultic Persona and the Transmission of the Partheneions*, in Jensen – Hinge – Schultz – Wickkiser (edd.) 2009, 215-36
- Hinze 1934 K. Hinze, *Zwei heimatberaubte spartanische Dichter*, RhM, LXXXIII, 1934, pp. 39-52.
- Hodkinson 1983 St. Hodkinson. *Social Order and the Conflict of Values in Classical Sparta*. Chiron 13 (1983), 241-65 (poi in Whitby [ed.] 2002, 104-30).
- (2002)

- Hodkinson 1986 St. Hodkinson. *Land tenure and inheritance in classical Sparta*. CQ 36 (1986), 378–406.
- Hodkinson 1989 St. Hodkinson. *Inheritance, Marriage and Demography: Perspectives upon the Success and Decline of Classical Sparta*, in Powell (ed) 1989, 79-122.
- Hodkinson 1993 S. Hodkinson. *Warfare, wealth, and the crisis of Spartiate society*, in Rich – Shipley (edd.) 1993, 146-76.
- Hodkinson 1994 S. Hodkinson. 'Blind Ploutos'? *Contemporary images of the role of wealth in classical Sparta*, in Powell (ed.) 1994, 183-222.
- Hodkinson 1996 S. Hodkinson *Spartan society in the fourth century: crisis and continuity*, in P. Carlier (ed.) 1996, 85–101.
- Hodkinson 1997 St. Hodkinson, *The development of Spartan Society and institutions in the Archaic Period*, in Mitchell-Rhodes (edd.) 1997, 83-102.
- Hodkinson 1999 St. Hodkinson. *An agonistic culture? Athletic competitions in archaic and classical Spartan society*, in Hodkinson – Powell (edd.) 1999, 147-87.
- Hodkinson 2000 St. Hodkinson. *Property and Wealth in Classical Sparta*. Swansea 2000
- Hodkinson 2004 S. Hodkinson. *Female ownership and empowerment in classical and hellenistic Sparta*, in Figueira (ed.) 2004, 103-36.
- Hodkinson (ed.) 2009 St. Hodkinson (ed.). *Sparta. Comparative approaches*. Swansea 2009.
- Hodkinson – Powell (edd.) 1999 St. Hodkinson – A. Powell (edd.). *Sparta: new perspectives*. Swansea 1999.
- Hodkinson – Macgregor Morris (edd.) 2012 St. Hodkinson – I. Macgregor Morris (edd.). *Sparta in Modern Thought*. Swansea 2012.
- Hooker 1989 J. T. Hooker. *Spartan Propaganda*, in Powell (ed.) 1989.
- Hornblower 1991-2008 S. Hornblower. *A commentary on Thucydides*. Oxford 1991- (vol. I, books I-III: 1991; vol. II, books IV-V.24: 1996; vol. III, books 5, 25-8, 109: 2008)
- Hornblower 2004 S. Hornblower. *Thucydides and Pindar Historical Narrative and the World of Epinikian Poetry*. Oxford 2004.
- How-Wells 1936-1950 W. W. How - J. Wells. *A commentary on Herodotus. With introduction and appendixes by W. W. How and J. Wells*. Oxford 1936-1950.
- Hughes 1991 (1999) D. D. Hughes. *Human Sacrifice in Ancient Greece*. London and New York 1991 (tr. it. Roma 1999).
- Humble 1997 N. M. Humble. *Xenophon's view of Sparta: a study of the Anabasis, Hellenica and Respublica Lacedaemoniorum*. PhD Thesis. McMaster University 1997.
- Humble 1999 N. M. Humble. *Sōphrosynē and the Spartans in Xenophon*, in Hodkinson - Powell (edd.) 1999, 339-53
- Humble 2002 N. M. Humble. *Was sōphrosynē ever a Spartan virtue?*, in A. Powell-S. Hodkinson (edd.) 2002, 85-109.
- Humble 2004 N. M. Humble. *The author, date and purpose of Chapter 14 of the Lakedaimonion Politeia*, in Tuplin (ed.) 2004, 215-28.
- Hunter–Rutherford (edd.) 2009 R. Hunter and I. Rutherford (edd.). *Wandering Poets in Ancient Greek Culture. Travel, Locality and Pan-Hellenism*. Cambridge 2009.
- Huxley 1962 (1970) G. L. Huxley. *Early Sparta*, London 1962 (nuova edizione Shannon Irish University Press, 1970).
- Irwin- 2007 E. Irwin-E. Greenwood (edd.) *Reading Herodotus. A study of the logoi*

- Greenwood (edd.) *in Book 5 of Herodotus' « Histories »*. Cambridge-New York 2007
- Janni 1958 P. Janni, *I nuovi papiri di Ossirinco e la patria di Alcmane*, Stud. Urb. 32 (1958), 173-81.
- Janni 1959 P. Janni. *Alcmane. Problemi di cronologia*. Stud. Urb. 33 (1959), 162-72.
- Janni 1965-1970 P. Janni, *La cultura di Sparta arcaica. Ricerche*, 2 voll. Roma, 1965-1970.
- Janni 1984 P. Janni. *Sparta ritrovata. Il modello spartano nell'etnografia antica*, in E. Lanzillotta (ed.) 1984, 29-58.
- Jeanmaire 1913 H. Jeanmaire. *La cryptie lacédémonienne*, REG, 1913, 121-150.
- Jeanmaire 1939 H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité historique*, Lille 1939.
- Jensen – Hinge – Schultz – Wickkiser (edd.) 2009 *Aspects of Ancient Greek Cult. Context, Ritual and Iconography*. Edited by J. T. Jensen, G. Hinge, P. Schultz and B. Wickkiser. Aarhus 2009.
- Kearns 1990 (1999) E. Kearns. *Saving the city*, in Murray-Price (edd.) 1990 (1999), 323-44.
- Kennell 1995 N. M. Kennell, *The Gymnasium of Virtue. Education and Culture in Ancient Sparta*. Chapel Hill 1995.
- Klinck 2001 A. L. Klinck, *Male poets and maiden voices: gender and genre in Pindar and Alcman*, Hermes 129 (2001), 276-279.
- Kurke 1998 L. Kurke. *The economy of kudos*, in Dougherty – Kurke (edd.) 1998, 131-63.
- Lanzillotta (ed.) 1984 E. Lanzillotta (ed.). *Problemi e metodi di storia spartana*. Roma 1984.
- Lejeune 1965 M. Lejeune, *Le damos dans la société mycénienne*, REG 78, 1965, pp. 1-22.
- Lendon 2000 J. E. Lendon. *Homeric vengeance and the outbreak of Greek wars*, in van Wees (ed.) 2000, 1-30.
- Lenschau 1939 Th. Lenschau. *Agiaden und Eurypontiden: Die Königshäuser Spartas in ihren Beziehungen zueinander*. RhM 88. 2 (1939), 123-146
- Lévy 1977 E. Lévy. *La Grande Rhètra*. Ktema 2 (1977), 85-103
- Lévy 1987 E. Lévy. *La Sparte de Polybe*. Ktema 12 (1987), 63-79.
- Lévy 1999 E. Lévy. *La Sparte d'Hérodote*. Ktema 24 (1999), 123-34.
- Lévy 2001 E. Lévy. *Le régime Lacédémonien dans la Politique d'Aristote: une réflexion sur le pouvoir et l'ordre social dans l'antiquité*, in Molin (éd.) 2001, 57-72.
- Lévy 2003 (2006) E. Lévy. *Sparte. Histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*. Paris 2003 (trad. it. Lecce 2006).
- Lévy 2005 E. Lévy. *La Sparte de Platon*. Ktema 30 (2005), 217-36.
- Lewis 1977 D. M. Lewis. *Sparta and Persia. Lectures delivered at the University of Cincinnati, Autumn 1976 in Memory of Donald W. Bradeen*. Leiden 1977.
- Link 2009 S. Link. *Education and pederasty in Spartan and Cretan society*, in Hodkinson (ed.) 2009, 89-111.
- Lipka 2002 M. Lipka. *Xenophon's Spartan Constitution: introduction, text, commentary*. Berlin 2002.
- Lipka 2002<sup>1</sup> M. Lipka. *Notes on the influence of the spartan Great Rhetra on Tyrtaeus, Herodotus and Xenophon*, in Powell-Hodkinson (edd.) 2002<sup>1</sup>, 219-25.
- Lombardo 1988 M. Lombardo. *Pratiche di commensalità e forme di organizzazione*

- sociale nel mondo greco: symposia e syssitia*, ASNSP – Lett., serie III, XVIII, 1988, 265-86.
- Lomiento 2001 L. Lomiento. *Da Sparta ad Alessandria. La trasmissione dei testi nella Grecia antica*, in Vetta (ed.) 2001, 297-355.
- Loroux 1977 N. Loroux. *La belle mort spartiate*. *Ktèma* 2 (1977), 105-120.
- Loroux 1981 N. Loroux. *Le lit, la guerre*. *L'Homme* 21.1 (1981), 37-67.
- Loroux 1981 N. Loroux. *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*. Paris 1981 (tr. eng. New-York 2006)
- Loroux 1982 N. Loroux. *Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du heros à l'idée de la cité*, in Gnoli-Vernant (edd.) 1982 (1990), 27-43.
- Loroux 1996 N. Loroux. *Né de la terre: mythe et politique à Athènes*. Paris 1996.
- Loroux 1997 N. Loroux. *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris (2006) 1997 (tr. it. Vicenza 2006).
- Loroux (ed.) 1993 N. Loroux (ed.), *Grecia al femminile*. Roma-Bari 1993 (tr. fr. *La Grèce au féminin*. Paris 2009<sup>2</sup>)
- Lupi 2000 M. Lupi. *L'ordine delle generazioni: classi di età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta*. Bari 2000.
- Lupi 2001 M. Lupi. *Epimenide a Sparta. Note sulla tradizione*, in Federico-Visconti (edd.) 2001, 169-91
- Lupi 2002 M. Lupi. *Sparta compared: ethnographic perspectives in Spartan studies*, in Powell-Hodkinson (edd.) 2002, 305-22.
- Lupi 2003 M. Lupi. *I presunti eirenes di Senofonte* (*Lakedaimonion Politeia* 2, 5 e 2, 11). A.I.O.N. Sezione filologico-letteraria XXV (2003),
- Lupi 2010 M. Lupi. *Tibrone, Senofonte e le Lakedaimonion Politeiai del IV secolo (a proposito di Aristotele, Politica 1333b)*, in *La politica di Aristotele e la storiografia locale. Atti della Giornata di Studio - Fisciano, 12-13 giugno 2008*, a cura di M. Polito e C. Talamo. Tivoli 2010, 131-55.
- Lupi 2012 M. Lupi. *Il ruolo delle staseis nella riflessione aristotelica sull'ordinamento politico di Sparta*, in *Istituzioni e costituzioni in Aristotele tra storiografia e pensiero politico. Atti della giornata internazionale di studio. Fisciano 30 settembre – 1 ottobre 2010*, a cura di M. Polito e C. Talamo. Tivoli 2012, pp. 69-93.
- Lupi 2014 M. Lupi. *I voti dei re spartani*. *QS* 79 (2014), 33-58.
- Luppino Manes 2003 E. Luppino Manes. *Storiografia e regalità nel mondo omerico*. Chieti (ed.) 2003.
- Luraghi 2002 N. Luraghi. *Becoming Messenian*. *JHS* 122 (2002), 45-69.
- Luraghi 2008 N. Luraghi. *The Ancient Messenians. Constructions of Ethnicity and Memory*. Cambridge 2008.
- Luraghi (ed.) 2001 *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*. Edited by Nino Luraghi. Oxford 2001.
- MacDowell 1986 D. M. MacDowell. *Spartan Law*. Edinburgh 1986.
- Maddoli 1977 G. Maddoli. *La società e le istituzioni*, in *idem* (ed.) 1977, 71-95.
- Maddoli (ed.) 1977 G. Maddoli (ed.). *La civiltà micenea. Guida storica e critica*. Roma-Bari 1977.
- Malkin 1994 I. Malkin. *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*. Cambridge, 1994
- Marasco 1981 G. Marasco. *Commento alle biografie plutarchee di Agide e Cleomene*. Roma 1981.
- Marrucci 2005 L. Marrucci, *Sovranità e leggenda. Studio di una funzione*

- antropologica in Erodoto*. Pisa 2005.
- Marrucci 2010 L. Marrucci. *Kratos e Arché: funzioni drammatiche del potere*. Amsterdam 2010.
- Marrucci-Taddei 2007 L. Marrucci-A. Taddei (edd.). *Polivalenze epiche. Contributi di antropologia storica*. Pisa 2007.
- Marzullo 1955 B. Marzullo. *Alcmane* 92 D. *RhM* 98 (1955), 73-94.
- Meier 1998 M. Meier, *Aristokraten und Damoden. Untersuchungen zur inneren Entwicklung Spartas im 7. Jahrhundert v. Chr. und zur politischen Funktion der Dichtung des Tyrtaios*. Stuttgart 1998.
- Mele 2004 A. Mele. *Costituzioni arcaiche ed Eunomia*, in Cataldi (ed.) 2004, 55-69.
- Mele 2007 A. Mele. *Dalla comunità militare allo stato cittadino*, in Carillo (ed. 2007), 67-144.
- Merriam 1885 A. C. Merriam. *Law Code of the Kretan Gortyna (I)*. *AJA* 1.4 (1885), 324-50.
- Merriam 1886 A. C. Merriam. *Law Code of the Kretan Gortyna (II)*. *AJA* 2.1 (1886), 24-45.
- Meyer 1892-1899 E. Meyer. *Forschungen zur alten Geschichte*. Halle 1892 (vol. I)-1899 (vol. II).
- Millender 2001 E. G. Millender, *Spartan literacy revisited*, *ClAnt* 2001 20 (1), pp. 121-164;
- Millender 2002 E. G. Millender. *Herodotus and Spartan despotism*, in Powell-Hodkinson (edd.) 2002, 1-61.
- Millender 2009 E. G. Millender. *The Spartan Dyarchy: a comparative perspective*, in Hodkinson (ed.) 2009, 1-67
- Mitchell-Rhodes (edd.) 1997 L. G. Mitchell - P. J. Rhodes (edd.). *The development of the polis in archaic Greece*. London, 1997.
- Molin (éd.) 2001 M. Molin (éd.). *Images et représentations du pouvoir et de l'ordre social dans l'Antiquité, Actes du colloque d'Angers, 28-29 mai 1999*. Paris 2001.
- Möller 2001 A. Möller. *The Beginnings of Chronography: Hellanicus' Hierieiai*, in Luraghi (ed.) 2001, 241-62
- Momigliano 1932 (1992) A. D. Momigliano. *Sparta e Lacedemone e una ipotesi sull'origine della diarchia spartana*. *Atene e Roma* XIII 1-2, 1932, 3-11, poi in *idem* 1992, 183-189.
- Momigliano 1936 (1966) A. Momigliano. *Per l'unità logica della Lakedaimoniōn Politeia di Senofonte*. *RFIC* 64 (1936), 170-3, poi in *idem* 1966, 341-5.
- Momigliano 1966 A. Momigliano. *Terzo Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*. Roma 1966.
- Momigliano 1992 A. D. Momigliano. *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, edito a cura di R. Di Donato. Roma 1992.
- Moretti 1957 L. Moretti. *Olympionikai, i vincitori negli antichi agoni olimpici*. Roma 1957.
- Morris 1996 I. Morris. *The Strong Principle of Equality and Archaic Origins of Greek Democracy*, in Ober – Hedrick (edd.) 1996, 19-48.
- Mossé 1985 C. Mossé. *Dori o Spartiati? L'immagine dei Dori negli scrittori greci dell'epoca classica*, in Musti (ed.) 1985.
- Mossé 1996 C. Mossé. *Due miti politici: Licurgo e Solone*, in Settis (ed.) 1996, 1325-35.
- Mosshammer 1979 A. A. Mosshammer. *The Chronicle of Eusebius and Greek chronographic tradition*. London 1979

- Murray 1980 O. Murray. *Early Greece*. London 1980 (tr. it. *La Grecia delle origini*. Bologna 1983).
- Murray 2001<sup>1</sup> O. Murray. *Herodotus and Oral History*, in Luraghi (ed.) 2001, 16.
- Murray 2001<sup>2</sup> O. Murray. *Herodotus and Oral History Reconsidered*, in Luraghi (ed.) 2001, 314
- Murray (ed.) 1990 O. Murray (ed.). *Symptotica. A symposium on the Symposion*. Oxford 1990.
- Murray-Price (edd.) 1990 O. Murray-S. Price (edd.). *The Greek City. From Homer to Alexander*. Oxford 1990 (1999).
- Musti 1985 D. Musti. *Continuità e discontinuità tra Achei e Dori nelle tradizioni storiche*, in *idem* (ed.) 1985.
- Musti 1989 D. Musti. *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*. Roma-Bari 1989 (2006).
- Musti 1995 D. Musti. *Demokratía. Origini di un'idea*. Roma-Bari 1995.
- Musti (ed.) 1985 D. Musti. *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*. Roma-Bari 1985.
- Nafissi 1991 M. Nafissi, *La nascita del kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*, Napoli, 1991.
- Nafissi 2004<sup>1</sup> M. Nafissi. *Tucidide, Erodoto e la tradizione su Pausania nel V secolo*. RSA 34 (2004), 147-80.
- Nafissi 2004<sup>2</sup> M. Nafissi. *Pausania, il vincitore di Platea*, in Bearzot-Landucci (edd.) 2004, 53-90
- Nafissi 2010 M. Nafissi. *The Great Rhetra (Plut. Lyc. 6): a retrospective and intentional construct?* in Foxhall-Gehrke-Luraghi (edd.) 2010, 89-119.
- Nafissi 2013 M. Nafissi. *La stele di Damonon (IG V 1, 213 = Moretti IAG 16), gli Hekatombaia (Strab. 8, 4, 11) e il sistema festivo della Laconia di epoca classica*, in Berlinzani (ed.) 2013, 105-74.
- Nilsson 1912 M. P. Nilsson. *Grundlagen des spartanischen Lebens*. Klio 12 (1912), (1983) 308-340 (ora in Christ [ed.] 1986, 104-43).
- Nilsson 1951 M. P. Nilsson *Cults, myths, oracles, and politics in ancient Greece*. Lund, Gleerup, 1951 (1972).
- Ober – Hedrick 1996 J. Ober – Ch. Hedrick (edd.) *Demokratia. A conversation on democracies, ancient and modern*. Princeton 1996.
- Ogden 1996 D. Ogden, *Greek Bastardy in the Classical and Hellenistic Periods*, Oxford, 1996.
- Ogden (ed.) 2007 *A companion to Greek religion* ed. by Daniel Ogden. Oxford (2010) Blackwell, 2007 (2010).
- Oliva 1971 P. Oliva, *Sparta and her Social Problems*, Amsterdam-Praha 1971.
- Oliver 1960 J. H. Oliver. *Demokratia, the Gods and the free World*. Baltimore (1979) 1960 (New York 1979).
- Ollier 1933-1943 F. Ollier. *Le Mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque* (Ie Partie: *De l'origine jusqu'aux Cyniques*. Paris 1933; Iie Partie: *Du début de l'école cynique jusqu'à la fin de la cité*. Paris 1943).
- Ornaghi 2009 M. Ornaghi. *La lira, la vacca e le donne insolenti. Contesti di ricezione e promozione della figura e della poesia di Archiloco dall'Arcaismo all'ellenismo. Con una Prefazione di Antonio Aloni*. Alessandria 2009.
- Osborne 1996 R. Osborne. *Greece in the making, 1200–479 bc*. London and New York 1996 (2009).
- Page 1959 L. D. Page. *Rec. Lobel 1957*. CR 73 (1959), 15-23.
- Palmer 1963 L.R. Palmer. *The interpretation of Mycenaean Greek Texts*. Oxford,

- 1963.
- Paradiso 1993  
(2009) A. Paradiso. *Gorgô, la spartiate*, in Loraux (ed.) 1993 (2009), 113-31
- Pareti 1910<sup>1</sup>  
(1958) L. Pareti. *Le tribù personali e le tribù locali a Sparta*, in Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, XIX (1910), fasc. 6°, pp. 455-73, poi in *idem* 1958, 77-92
- Pareti 1910<sup>2</sup>  
(1958) L. Pareti. *Origini e sviluppo dell'Eforato spartano*, in *Studi Spartani*. Torino 1910, poi in *idem* 1958, 101-220.
- Pareti 1932  
(1958) L. Pareti. *Sull'origine della diarchia spartana*, *Postilla* a Momigliano 1932 (1992). Atene e Roma XIII 1-2, 1932, 11-13, poi in *idem* 1958, 93-95.
- Pareti 1958 L. Pareti. *Studi minori di storia antica. I (Preistoria e storia antica)*. Roma 1958
- Parke-Wormell 1956 H. W. Parke – D. E. W. Wormell. *The Delphic Oracle (vol. I: The History; vol. II: The Oracular Responses)*. Oxford 1956
- Parker 1983 R. Parker. *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford 1983.
- Parker 1989 R. Parker. *Spartan Religion*, in Powell (ed.) 1989.
- Pavese 1995 C. O. Pavese. *Elegia di Simonide agli Spartiati per Platea*. ZPE 107 (1995), 1–26.
- Pearson 1962 L. Pearson. *The Pseudo-History of Messenia and Its Authors*. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 11. 4 (1962), 397-426.
- Pelling 2007 Chr. B. R. Pelling. *Aristagoras (5.49-55, 97)*, in Irwin-Greenwood (edd.) 2007, 179-201.
- Pfeiffer 1968  
(1973) R. Pfeiffer. *History of classical scholarship from the beginnings to the end of Hellenistic age*. Oxford 1968 (tr. it. Napoli 1973).
- Polito 2001 *Dagli scritti di Eraclide sulle costituzioni. Un commento storico. A cura di Marina Polito*. Napoli 2001.
- Poole 1994 W. Poole. *Euripides and Sparta*, in Powell-Hodkinson (edd.) 1994, 1-34.
- Powell (ed.) 1989 A. Powell (ed.), *Classical Sparta: Techniques behind her Success*, London, 1989
- Powell (ed.) 1994 A. Powell (ed). *The Shadow of Sparta*. London 1994
- Powell – Hodkinson (edd.) 2002 A. Powell-S. Hodkinson (edd.). *Sparta: beyond the mirage*. Classical Pr of Wales, 2002
- Prandi 1985 L. Prandi. *Callistene. Uno storico tra Aristotele e i re macedoni*. Milano 1985.
- Prinz 1979 F. Prinz. *Gründungsmythen und Sagenchronologie*. München 1979.
- Proietti 1987 G. Proietti. *Xenophon's Sparta. An introduction*. Leiden 1987.
- Pugliese Carratelli 1962 G. Pugliese Carratelli. *Dal regno miceneo alla polis*. Atti del Convegno internaz. sul tema «Dalla tribù allo Stato», Roma 13-16 aprile 1961. *Problemi attuali di Scienza e di Cultura*, 1962 LIV, 175-189, poi in *idem* 1976, 135-158.
- Pugliese Carratelli 1976 G. Pugliese Carratelli. *Scritti sul mondo antico. Europa e Asia. Espansione coloniale, ideologie e istituzioni politiche e religiose*. Napoli Macchiaroli, 1976.
- Raaflaub 1996 K. A. Raaflaub. *Equalities and Inequalities in Athenian Democracy*, in Ober – Hedrick (edd.) 1996, 169-74.
- Raaflaub 1997 K. A. Raaflaub. *Soldiers, Citizens, and the Evolution of the Early Greek Pólis*, in Mitchell-Rhodes (edd.) 1997, pp. 49-59.
- Raaflaub 2006 K. A. Raaflaub. *Athenian and Spartan eunomia, or: what to do with*

- Solon's timocracy?*, in Blok-Lardinois (edd.) 2006, 390-419.
- Rabinowitz 2009 A. Rabinowitz. *Drinking from the same cup: Sparta and late archaic commensality*, in Hodkinson (ed.) 2009, 113-91.
- Rengakos-Tsakmakis (edd.) 2006 *Brill's Companion to Thucydides*, Edited by A. Rengakos and A. Tsakmakis. Leiden-Boston 2006
- Rhodes 2003 P. J. Rhodes. *Herodotean Chronology Revisited*, in Derow-Parker (edd.) 2003, 58-72
- Rich – Shipley (edd.) 1993 J. Rich – G. Shipley. *War and society in the Greek World*. London and New York 1993.
- Richardson 1993 N. J. Richardson. *The Iliad. A commentary. Vol. 6. Books 21-24*. Cambridge 1993 (2000).
- Richer 1994 N. Richer. *Aspects des funérailles à Sparte*. CCG 5 (1994), 51-96.
- Richer 1998 N. Richer. *Les éphores. Études sur l'histoire et sur l'image de Sparte (VIIIe siècle-IIIe siècle avant Jésus-Christ)*. Paris 1998.
- Richer 1999 N. Richer. *Aidōs at Sparta*, in Hodkinson – Powell (edd.) 1999, 91-116.
- Rohde 1878 E. Rohde. *GEGONE in den Biographica des Suidas*. RhM 33 (1878), 161-220.
- Rösler 1985 W. Rösler, *Persona reale o persona poetica? L'interpretazione dell'io nella lirica greca arcaica* QUCC 1985 N° 48 : 131-144.
- Roussel 1976 D. Roussel. *Tribu et cité. Études sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*. Paris 1976.
- Schmitt Pantel 1992 P. Schmitt Pantel. *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*. Roma 1992.
- Schnapp-Gourbeillon 1982 A. Schnapp-Gourbeillon. *Les funérailles de Patrocle*, in Gnoli-Vernant (edd.) 1982 (1990), 77-88.
- Schnapp-Gourbeillon 2002 A. Schnapp-Gourbeillon, *Aux origines de la Grèce (XIII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles avant notre ère). La genèse du politique*. Paris 2002
- Schneider 1985 J. Schneider. *La Chronologie d'Alcman*. RÉG 98 (1985), 1-64
- Schütrumpf 1987 E. Schütrumpf. *The "Rhetra" of Epitadeus. A Platonist's Fiction*. GRBS 28.4 (1987), 441-57
- Schütrumpf 1994 E. Schütrumpf. *Aristotle on Sparta*, in Powell (ed) 1994, 323-25.
- Schwartz 1899 E. Schwartz. *Tyrtaeos*. Hermes 34. 3 (1899), 428-468.
- Schwartz 1937 E. Schwartz. *Die messenische Geschichte bei Pausanias*, Philologus 92 (1937), 19-46.
- Settis (ed.) 1996 S. Settis (ed.), *I Greci*, vol II.1: *Una storia greca. Formazione*. Torino 1996.
- Shaw 1999 P.-J. Shaw. *Olympiad Chronography and "Early" Spartan History*, in Hodkinson – Powell (edd.) 1999, 273-309.
- Shaw 2003 P.-J. Shaw. *Discrepancies in Olympiad Dating and Chronological Problems of Archaic Peloponnesian History*. (Historia Einzelschriften 166.) Stuttgart 2003.
- Shero 1938 L. R. Shero. *Aristomenes the Messenian*. TPAPhA 69 (1938), 500-531.
- Singor 1999 H. W. Singor. *Admission to the syssitia in fifth-century Sparta*, in Hodkinson - Powell (edd.) 1999, 67-89.
- Snell 1969 B. Snell. *Tyrtaios und die Sprache des Epos*. Göttingen 1969.
- Snodgrass 1982 A. M. Snodgrass. *Les origines du culte des héros dans la Grèce antique*, in Gnoli-Vernant (edd.) 1982 (1990), 107-20.
- Snodgrass 1965 A. M. Snodgrass, *The Hoplite Reform and History*, JHS, 85, 1965, pp. 110-22.

- Ste Croix 1972 G. E. M. De Ste Croix. *The Origins of the Peloponnesian War*. London 1972 (2001)
- Ste Croix 2004 G. E. M. De Ste Croix. *Athenian Democratic Origins and other essays*. Edited by D. Harvey and R. Parker. With the assistance of P. Thonemann. Oxford 2004 (2008).
- Strasburger 1956 H. Strasburger. *Herodots Zeitrechnung*. *Historia* Bd. 5.2 (1956), 129-161.
- Taddei 2007 A. Taddei. *Mneme e Terpsis. Rammemorazione e rituale nell'Inno omerico ad Apollo*, in Marrucci-Taddei (edd.) 2007, 79-93.
- Talamo 1979 C. Talamo. *La Lidia arcaica. Tradizioni genealogiche ed evoluzione istituzionale*. Bologna 1979
- Thomson 1949 G. Thomson, *Studies in Ancient Greek Society*. New York, 1949 (1965)
- Tigerstedt 1965-1978 E. N. Tigerstedt. *The legend of Sparta in classical Antiquity*. Stockholm 1965-1978 (vol I: 1965; vol II: 1974; vol. III: 1978).
- Tuplin 1994 Chr. Tuplin. *Xenophon, Sparta and the Cyropaedia*, in Powell (ed.) 1994, 127-82.
- Tuplin (ed.) 2004 Chr. Tuplin. *Xenophon and his World*. Stuttgart 2004.
- Untersteiner 1996 M. Untersteiner. *I Sofisti*. Milano 1996 (2008).
- van Wees 1999 H. van Wees. *Tyrtaeus' Eunomia. Nothing to do with the Great Rhetra*, in Hodkinson - Powell (edd.) 1999, 1-41.
- van Wees (ed.) 2000 H. van Wees (ed.), *War and Violence in Ancient Greece*. London 2000.
- Vannicelli 1993 P. Vannicelli. *Erodoto e la storia dell'alto e medio arcaismo (Sparta-Tessaglia-Cirene)*. Roma 1993.
- Ventris-Chadwick 1973 M. Ventris-J. Chadwick. *Documents in Mycenaean Greek / with a foreword by A. J. B. Wace; 2nd ed. by J. Chadwick* Cambridge, 1973.
- Vernant 1959 J.-P. Vernant. *Aspects mythiques de la mémoire en Grèce*, *Journal de Psychologie* 56 (1959), 1-29; poi in Vernant 1965 (2001), 93-124
- Vernant 1962 J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962 (trad. it. (1984) *Le origini del pensiero greco*, Roma, 1984).
- Vernant 1963 J.-P. Vernant. *Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs*. *L'Homme* 3 (1963), 12-50 (poi in Vernant 1965 [2001], 147-200).
- Vernant 1965 J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris 1965 (trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino 2001).
- Vernant 1968 J.-P. Vernant. *Introduction*, in Vernant (ed.) 1968 (1999).
- Vernant 1970 J.-P. Vernant, *Thétis et le poème cosmogonique d'Alcman*, in *Hommages à M. Delcourt*, Bruxelles, 1970, pp. 38-69, poi in Detienne-Vernant 1974 (2005).
- Vernant 1974 J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974 (trad. it. (2007) *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino 2007)
- Vernant 1979 J.-P. Vernant. *Panta kala. Da Omero a Simonide*. ASNP serie III vol. 9.4 (1979), 1365-74 (poi in Vernant 1989 [2000], 85-95, da cui si cita).
- Vernant 1981 J.-P. Vernant. *La morte greca, morte a due facce*. *Le Debat* 12 (1981), (2000) 51-59 (poi in Vernant 1989 [2000], 75-83, da cui si cita)
- Vernant 1982 J.-P. Vernant. *La belle mort et le cadavre outragé*, in Gnoli-Vernant

- (2000) (edd.) 1982 (1990), 45-76 (poi in Vernant 1989 [2000], 35-73, da cui si cita)
- Vernant 1986 J.-P. Vernant. *Il tiranno zoppo: da Edipo a Periandro*, in Vernant – (1991) Vidal-Naquet (edd.) 1986 (1991), 31-64.
- Vernant 1986 J.-P. Vernant. *Corps obscur, corps éclatant*. Le temps de la reflexion (2000) “Corps des dieux” 7 (1986), 19-45 (poi pubblicato con il titolo di *Mortali e immortali: il corpo divino* in Vernant 1989 [2000], 1-33, da cui si cita)
- Vernant 1987 J.-P. Vernant. *Tra Onta e Gloria: l'identità del giovane Spartiata*. (2000) *Métis* 2.2 (1987), 269-300 (poi in Vernant 1989 [2000], 151-86, da cui si cita)<sup>a</sup>
- Vernant 1987 J.-P. Vernant. *L'individuo nella città*. Pubblicato nel volume *Sur (2000) l'individuo*. 1987, 20-37 (poi in Vernant 1989 [2000], 187-208, da cui si cita)<sup>b</sup>
- Vernant 1989 J.-P. Vernant, *L'individuo, la morte, l'amour. Soi même et l'autre en (2000) Grèce ancienne*, Paris 1989 (trad. it. *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano 2000)
- Vernant 1990 J.P. Vernant, *Figures, idoles, masques*, Paris 1990 (trad. it. *Figure, (2001) idoli, maschere*, Il Saggiatore 2001).
- Vernant 2001 J.-P. Vernant. *La mort héroïque chez les Grecs*, Paris 2001 (tr. it. *La (2007) morte eroica nell'antica Grecia*, Genova 2007)
- Vernant (ed.) 1968 J.-P. Vernant (ed.). *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris (1999) 1968 (1999).
- Vernant – Vidal- 1986 J.-P. Vernant – P. Vidal-Naquet (edd.). *Mythe et tragedie deux*. Paris Naquet (edd.) (1991) 1986 (tr. it. *Mito e Tragedia Due. Da Edipo a Dioniso*. Torino 1991).
- Verrall 1896 A. W. Verrall. *Tyrtaeus. A Graeco-Roman Tradition*. CR 10.6 (1896), 269-77.
- Verrall 1897 A. W. Verrall. *The Date of Tyrtaeus*. CR 11.4 (1897), 185-90.
- Vetta 2001 M. Vetta (ed.), *La civiltà dei Greci. Forme, luoghi, contesti*, Roma 2001.
- Vidal-Naquet 1968 P. Vidal-Naquet. *La tradition de l'hoplite athénien*, in Vernant (ed.) (1999) 1968 (1999), 213-41.
- Vidal-Naquet 1990 P. Vidal-Naquet. *La démocratie grecque vue d'ailleurs*. Paris 1990 (tr. (1996) it. *La democrazia greca nell'immaginario dei moderni*. Torino 1996).
- Vidal-Naquet – 1990 P. Vidal-Naquet – N. Loraux. *La formazione dell'Atene borghese*. Loraux (1996) *Saggio di storia della storiografia 1750-1850*, in Vidal-Naquet 1990 (1996), 165-218.
- Visconti 1999 A. Visconti. *Aristosseno di Taranto. Biografia e tradizione spirituale*. Napoli 1999.
- Visconti 2001 A. Visconti. *Epimenide Bouzyges*, in Federico-Visconti (edd.) 2001, 128-167
- Visconti 2005 A. Visconti. *Diodoro e la storia spartana arcaica. Riflessioni in margine ad alcuni frammenti dell'VIII libro della Biblioteca storica*, in *Epitomati ed epitomatori: il crocevia di Diodoro Siculo* (Atti del Convegno, Pavia 21-22 aprile 2004), a cura di D. Ambaglio, Edizioni New Press, Como 2005, pp. 33-51.
- Wade-Gery 1966 H. T. Wade-Gery. *The “Rhianos-Hypothesis”*, in Badian (ed.) 1966, 289-302.
- Walbank 1966 F. W. Walbank. *The Spartan Ancestral Constitution in Polybius*, in Badian (ed.) 1966, 303-12.
- West 1965 M. L. West, *Alcmanica*, CQ 59/15 1965 pp. 188-202

Lucio Maria Valletta. *Questioni di storia e di cultura spartana da Alcmane al IV secolo a. C.*

- |              |                |  |
|--------------|----------------|--|
| West         | 1985           | M. L. West. <i>The Hesiodic catalogue of women: its nature, structure and origins</i> . Oxford 1985. |
| West         | 1992           | M. L. West, <i>Alcman and the Spartan royalty</i> , ZPE 91 1992, pp. 1-7.                            |
| Whitby (ed.) | 2002           | M. Whitby (ed.) <i>Sparta</i> . New York 2002.   |
| Willets      | 1967<br>(2013) | <i>The Law Code of Gortyn</i> . Ed. by Ronald F. Willetts. Berlin/Boston 1967 (2013).                |